

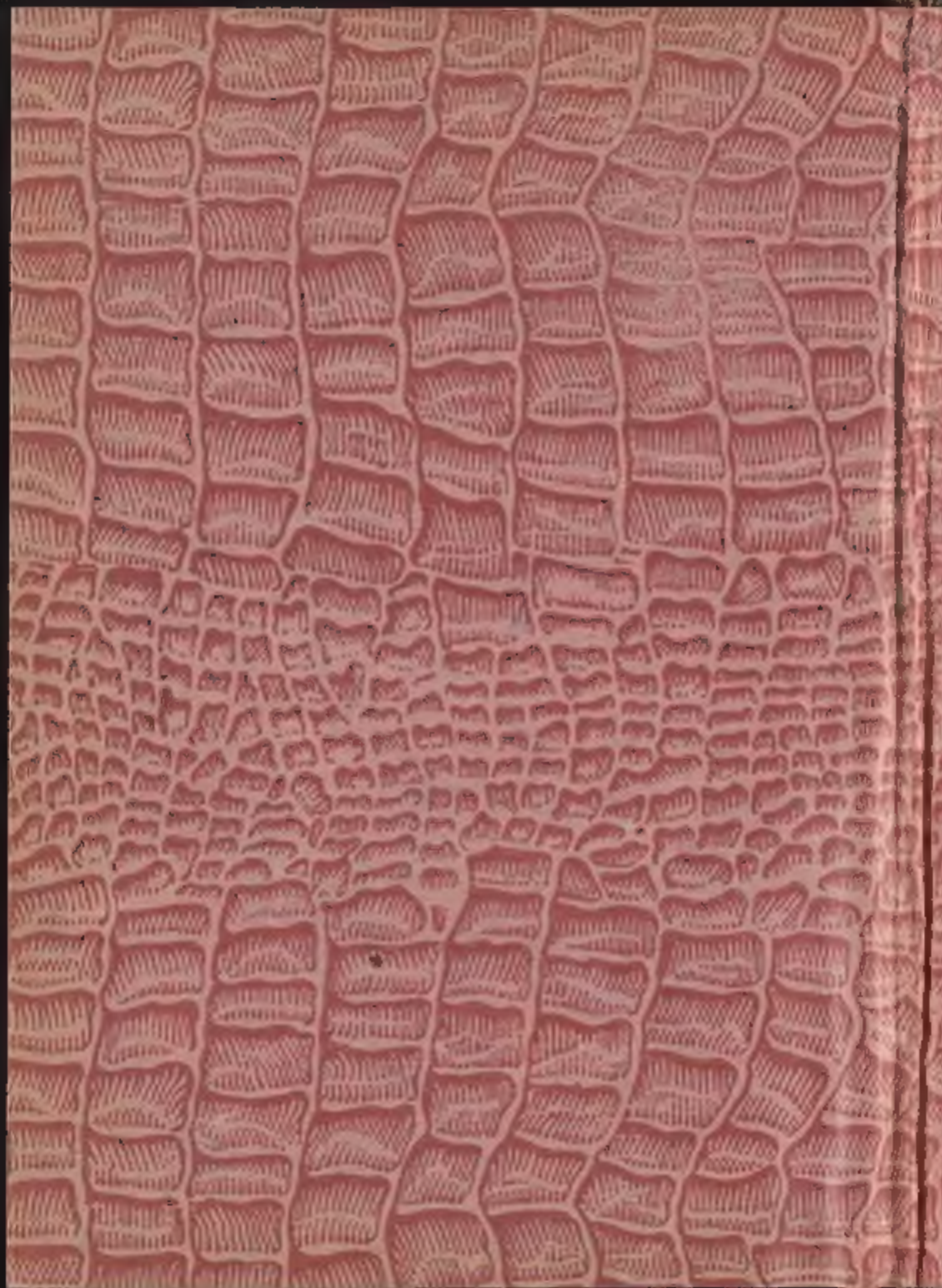


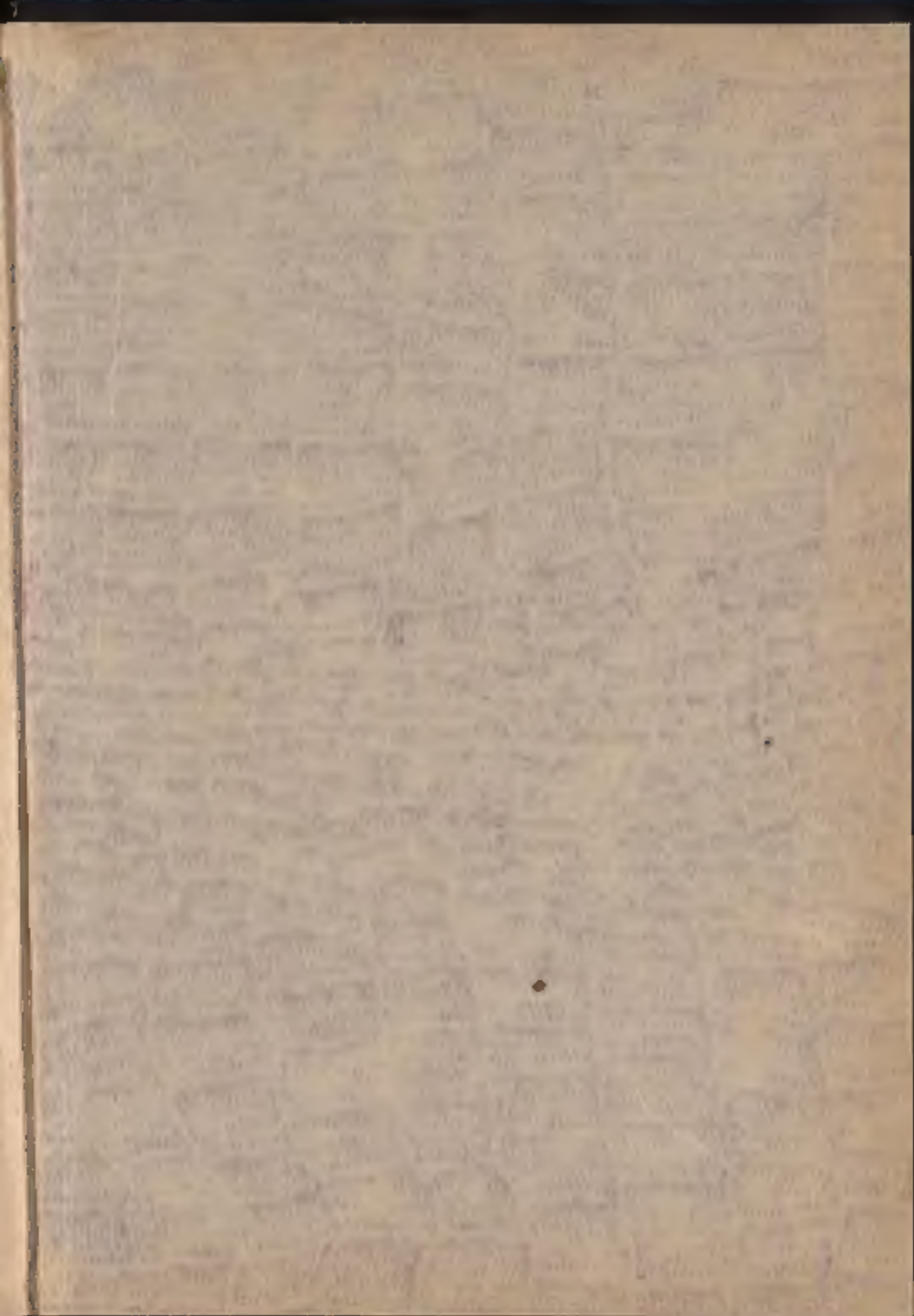
THE LIBRARIES  
COLUMBIA UNIVERSITY

---

GENERAL LIBRARY







TH 7-XI-53

(1431)

# فَلَسِيفَةُ الْمُحَرَّرِينَ

فلسفة الإسلام الأسبقين

Nadiv (A.N.) Falsafat al Muharririn

الجزء الأول

2002

Alexandria

1959

التوحيد

(Source)

الله - العالم

2/1/59

تأليف

الدكتور البشير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السوربون

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة دار نشر الثقافة

أ. شارع الواسطي بمصر - 11511

BP  
195  
.M6  
N3



## تقديمه

حررنا هذا البحث بحريته باللغة الفرنسية وكان موضوعا للرسالة الكبرى التي قدمناها للسربون بباريس بتاريخ ٢ يوليو سنة ١٩٤٩ للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب ( قسم الفلسفة ) . أما الرسالة الثانية فكانت ترجمة فرنسية لكتاب الانتصار للخياط المعتزلى مع مقارنة بين ما جاء في الكتاب من مسائل ورسالتنا عن فلسفة المعتزلة وكذلك مع بعض التعليقات .

أن كل ما كتب عن المعتزلة في الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك أرائهم لذلك أخذنا على عاتقنا نقل رسالتنا الفرنسية إلى العربية عساها أن تملأ فراغا في تاريخ الفكر الاسلامى .

لقد نشرنا في بعض المجلات <sup>(١)</sup> أجزاء من هذا البحث وها نحن اليوم نجتمع كل ما نشر و نتممه ونقدمه للقارى .

(١) مجلة الرسالة في أعدادها ٨٤٠ - ٨٤٥ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥٢ - ٨٥٤ -

٨٥٨ - مجلة الثقافة في عدديها ٥٨٦ - ٥٩٣ .

مجلة لواء الوحدة الاسلامية في عدديها ٩ - ١٠ .

## مقدمة

في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة - بعد ما أحرز الإسلام نصرا كبيرا وبعد ما اصطدم بشعوب مختلفة وثقافات متنوعة - واجه ثلاث مسائل جوهرية وهي مشكلة الخلافة - ثم مسألة قدرة الإنسان على أعماله ومسألة نفي صفات الله .

بينما كانت تختلف الفرق الإسلامية يكفر بعضها البعض نحمد واصل بن عطاء وعمر بن عبيد رأسى المعتزلة - بآتيان محل جديد فيه الكثير من التسامح فقالا أن المزمع الذي يأتي بكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين أي بين الكفر والايان . ولما كان هذا الحل جديدا حيثئذ ولم يقبله الحسن البصري وبعض أتباعه انزعزل واصل وعمر وبن عبيد عنهم<sup>(١)</sup> .

بجانب مسألة الخلافة - وهي مسألة سياسية<sup>(٢)</sup> أراد المسلمون أن يصبغوها بطابع ديني - ظهرت مسألتان جوهريتان كادت أن تززع الدين

(١) فيما يتعلق بأصل كلمة معتزلة أنظر : كتاب التلخيص ص ٢٨ - الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٩٨ - ابن المرتضى للنية والأمل - أحمد أمين بك : فجر الإسلام ص ٢٠٦ - وزهدى جارية : المعتزلة : الباب الأول .

(٢) بحث هذه المسألة في الجزء التالي من كتابنا هذا .



من أساسه . الأولى خاصة بقدرة الانسان على أعماله : هل هو مختار لها أم  
مجبور عليها ؟ إذا كان الانسان مختارا فهو محاسب على أعماله ولكن إذا  
كان مجبورا فأى مسئولية تقع عليه ؟ ولما كان الكتاب يتكلم عن العقاب  
والتواب ولما كان العقل يقبل ذلك لزم أن يكون الانسان مختارا وإلا لم  
يعد الله عادلا في توقيع العقاب أو منح التواب . نهض المعتزلة يدافعون  
عن هذا الركن الأساسى فى مذهبهم وهذا ما سنبينه فى الجزء الثانى الذى  
خصصناه للعدل .

والمسألة الثانية خاصة بصفات الله تعالى . نفتى المعتزلة كل صفة عن الله  
وردت جميع الصفات إلى الذات خوفا من أن يؤدى الكلام فى الصفات إلى  
الشرك وهم يعتبرون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن التوحيد التام . ومن  
جسراء بنى الصفات ونفى كل مشابهة بين ذات الله وماهية المخلوقات قالت  
المعتزلة أن الانسان لا يمكنه أن يدرك ذات الله تعالى كل ما يعلمه هو أنه  
موجود لأنه منح الوجود فقط للمخلوقات التى كانت فى حالة العدم . هذا  
هو جوهر توحيد المعتزلة . وخصصناه لهذا الجزء الأول . نبحث فى الباب  
الأول من هذا الكتاب أراء المعتزلة الخاصة بنى الصفات وفى الباب الثانى  
أرائهم الخاصة بالعالم المخلوق . فهذا الجزء بأكمله يبحث فى التوحيد كما فهمه  
المعتزلة .

ويمكننا رد مذهب المعتزلة إلى أصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل كما

وأته يمكن أن ترد الى هذين الأصلين أيضا الأصول ائمة المنوه عنها في كتاب الانتصار<sup>(١)</sup> وفي كتب الفرق . وهذه الأصول الخمسة هي : أولا التوحيد . ثم العدل ومن هذا الأصل الثاني تتفرع الأصول الثلاثة الأخرى وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعيد بالمنزلة بين المنزلتين ونحن خصصنا لكل من هذين الأصلين الكبيرين جزءا من مؤلفنا « فلسفة المعزلة » . وبدأنا بالجزء الخاص بالتوحيد .

---

(١) الحياط : كتاب الانتصار من ١٢٦ - نقلنا هذا الكتاب الى اللغة الفرنسية .

## شيوخ المعتزلة

تذكر لنا كتب الفرق حوالي العشرين اسما من شيوخ المعتزلة ومعنى ذلك أن المعتزلة جميعا متفقون على الأصول خمسة أحدهم بهبهذه فقط يختلفون في الفروع. وخلاف أراى في الفروع لا يعد حرجا على المذهب فكل من أدخل تعديلا في فرع من هذه أو أباح حرجا في أصل من الأصول كان شيعيا كونه حقه ومصدره له باع وأصح وتكون مذهب الاعتزال في القصة ثم امتد من ذلك إلى بعدد وانتمى في أحوال عدم الإسلامى ولكن مذهب المعتزلة ومصدره ثابت لا اعتزال وفيها توضيح وثبت وأردم لذلك حصر البحث في هذين الفرقين الأساسيين ولكل فرع منهما شيوخه المشهورون وهـ

### أشهر المعتزلة

أشاع وأصله عطاء (المتوفى ١١٣١ هـ - ٧٤٨ م) ويسمى بالواصفية  
أشاع عمرو بن عبد (المتوفى ٤٣٠ هـ - ٧٦٢ م) ويسمى بالصفية .  
أشاع أبو الهادي أديب (المتوفى ٢٣٥ هـ - ٨٤٩ م) ويسمى بالصفية  
أشاع أديب النظام (المتوفى ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) ويسمى بالصفية  
أشاع على الأسوارى (معاصر للنظام) ويسمى بالأسوارية  
أشاع معمر بن عبد الله (حوالي ٨٢٢ - ٨٣٥ م) ويسمى بالمعمرية  
أشاع هشام القوطي (المتوفى بين ٢ و ١٢٨ هـ - ٨١٥ م) ويسمى بالصفية

اتباع عباد بن سبيال ( المتوفى ٥٥٢٠ - ٨٦٤ م )  
اتباع عمر بن بحر ( المتوفى ٥٢٥٦ - ٨٦٩ م ) و دعوى الخاطبة  
اتباع أبي يعقوب الشحام ( صاحب أبي الحسن المتوفى بين ٢٢٨ و ٢٣٣  
٨٤٢ ٨٤٧ ) و دعوى الشحمية  
اتباع ابن أبي محمد بن عبد الوهاب الخثعمي ( المتوفى ٥٢٠٢ - ٨٩٥ م )  
ويدعون بالجباية  
اتباع أبي هاشم عبد السلام الخثعمي ( م ١٢٢ - ٩٢٣ ) و دعوى  
بالهشمية

#### افرع بن مراد

اتباع سرور المعتمر - مؤسس 'مصرخ' ( متوفى ٥٢١٠ - ٨٢٥ م )  
ويدعون بالبشرية .  
اتباع ابي موسى المرادي ( المتوفى ٥٢٣٣ - ٨٤١ م ) و يدعون بالمردارية  
اتباع جعفر بن حرب ( المتوفى ٥٢٢٦ - ٨٥١ )  
اتباع جعفر بن مبشر ( المتوفى ٢٢٤ - ٨٤٩ م ) و يدعون بجعفرية  
اتباع جماعة من الأشرس ( المتوفى ٥٢١٢ - ٨٢٨ م ) و دعوى التميمية  
اتباع ابي احسين الخثعمي ( المتوفى ٥٢٩٠ - ٩٠٢ م ) و دعوى بالخطبية  
اتباع ابن لقمان بن محمد الكعي ( المتوفى ٥٢١٥ - ٩٣١ م ) و دعوى  
بالكعية

اتباع محمد بن عبدالله الاسكافي ( المتوفى ٥٢٤٠ - ٨٥٤ م ) و دعوى بالاسكافية



وبجانب هذه الأسماء العشر بين توجد أسماء لبعض كبار المعتزلة يذكرهم  
الخطاط في كتبه وإن لم يكن هو حلقه حاميه بهم إلا أنهم اجتمعوا في تثبيت  
المذهب وفي توضيح مبادئه. وأهم من يذكر الخطاط هم :  
أبو عبد الرحمن الشافعي وأحمد بن علي بن عبد العزيز بن أتياع أحمد ابن  
أبي ذؤاد صاحب سر - المعتز - وأبو عبد الله الرقي صاحب النظام وأبو محمد  
(أحمد بن الحسين البغدادي) صاحب الجعفر بن وأمر - استند الخطاط -  
وأبو عبد الله لصيرفي صاحب معبر وأبو محمد (محمد بن علي المكي العام  
مسبور) الذي كان يشاطر رأي هشام الخطاطي

ويذكر هنا أيضا ثلاثة من أصحاب النظام وهم بعض الخبي وأحمد ابن  
حافظ وموسى بن عمران وهم من مدط في المعتزلة حسب قول البغدادي<sup>(١)</sup>  
في تاريخهم الاصل "ثالث" هذه الثلاثة بين المذهب وهم وثانيهم بالسبح  
لذلك نفقهم المعتزلة عنهم

يرتب ابن المرتضى<sup>(٢)</sup> المعتزلة تحت كل طائفة ضمن المعتزلة المعاصرين  
لبعض وكان ترتيبه لهم هكذا

### أولا : فرع البصرة

الطائفة الرابعة تشمل وأحسن من أعضاء وعمرو بن عبد  
الطائفة الخامسة - عثمان الطويل والحسن بن زكوان  
الطائفة السادسة - أبو عبد الله العلاف - الخطاط - الشحام - الفوحي ومغير

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٩٣ وما بعدها

(٢) ابن المرتضى : لتبني والأمل ( باب المعتزلة ) .

الطبقة السابعة. الخوص - الاسوارى وعنادى سبجى

الطبقة الثامنة: ابو عى الحان و سه ابو هشيم

ثانياً: فرع مراد

الطبقة السادسة: نشر من المعمر مؤسس الفاح

الطبقة السابعة: المراد - جعفر - حرب - جعفر - سمر - ثمانية

والاسكافى

الطبقة الثامنة. الحيط والنجى

ويمكننا عمل الجدول الآتى لسن اصفه بين الشرح و اصفه

## فرع البصرة

القسم البصري

عمر بن عبيد (١٤٣) ✓

✓ وأصل من عطاء (٥١٣١)

✓ عطاء الطويل حفص بن سالم احسن بن ركوان ✓

✓ خالد بن صفوان (١٣٣) ✓

✓ ابراهيم بن يحيى المدي

✓

معمر بن عباد (٢٢٠)

✓ ابو اخيل العلاف (٢٢٥) لوكر لاصم

نشر من المعتمر (٢١٠)  
مؤسس فرع بغداد

النظام (٢٣١) الشحام (٢٣٣) الهوطي (٢١٨)

✓ الاسواري (٢٠) ✓

✓ الجاحظ (٢٥٦) ✓ عاد بن سديان (٢٥٠)

✓ ابو علي الحادي (٢٠٢) ✓ ابو هاشم الحادي (٢٢١) ✓ ابو الحسن الأشعري

# فرع بغداد

شتر بن المعتز ( ٢١٠ )

نعمه بن الأشتر بن ( ٢١٣ )

أحمد بن أبي دؤاد ( ٢٤٠ )

أبو موسى المرزدار ( ٢٢٦ )

جعفر بن حرب ( ٢٢٩ ) جعفر بن عثمان ( ٢٣٤ )

أخياط ( ٢٩٠ ) عيسى بن أبيه عوفى ( ٢٤٠ )

نور القاسم البجلي الكمي ( ٢١٩ )



قلنا أن المعبر هو من نقول بالأصول أحسنه فاشيح هو أول من يقن  
 أناعه هذه الأصول ثم يلقيهم معهم ما نأثره من ثقافات خارجية يومية  
 كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية. لذلك بلا حجة عن المعتره أفكاراً  
 عربية متنوعة تتحقق بجميع المثل السنية والحقائق والطبيعة. فتراث  
 المعتره على جـ أوعى باحث المفكر استخلاص جميع هذه الأفكار التي  
 لو جمعت وولدت ظهرت له على شكل مذهب متناسك الأجراء فيه من  
 العمق ما يهتف الباحث

وبعد هذا الجدول نقول كلمته عن درج وتصف كل من هؤلاء  
 المشايخ وذلك قدر ما تسمع به المصادر القديمة التي وصلنا عن المعتره .

## أولاً فرع البصرة

١ - أبو هريرة وأصله بصرى، الموال ( ٨٠ - ٥١٣١ - ٦٩٩ - ٧٤٩ م )

وولد في المدينة سنة ٨٠. يقال أنه أحد أصول الاعتزان عن أبي هاشم  
 عبد الله بن محمد بن الحنفية . على . بن حبيب ثم ذهب إلى البصرة وأحد  
 يردد على حقة الحسن البصري . ومن هاهنا بدأ امتنع وأصل عن الحكم  
 على فريبي الحمل وصفين

وفي البصرة تلقى وأصل بمعد أخيه القنن بقدره الإنسان على أعماله  
 والتقى أيضاً بهم بن صفوان الذي أنكر صفات الله القديمة . فيكون  
 أبو هاشم ومعد وأخيه لـ سبع ثلاثة التي استتمت بها وأصل أصول الاعتزال

نروح واصل تحت عمرو بن عبد الله يعتبر أيضا مؤسس للأعرال<sup>(١)</sup> كان يعتبر على واصل لفظ حرف الراء فكان سحب هذا الحرف في حظه وفي حكمه التي وصفتها بعض شذراتها . كان طويل العنق ووقف بالعرل لأنه كان يردد على سوق العرلين وحبس على لفقرات هناك . وكان غاية في الزاه

صفاته صفت المرحته كتب انتبه كتب المرحله بين المرحلين . حطته لى أنت حبه من حرف الراء . معاني القرآن ، حطته في التوحيد والعدل . انظر بين لمرقه حقيقة كتب في الدعوة كتب في طبقات العباد واخلعاه وكتب فيما حصص منه وبين عمرو بن عبد الله<sup>(٢)</sup> اخ يظهر أن صدوقين من مؤلفاته وصحت إلى ابن المحدث

صفاته كان قوي الحجة . هو الساكرة يذكر سرعه وبدون تردد أت القرآن ليشهد بها لمذهبه وكانت له شبهة كبيرة في تفسير الآيات حسب مذهبه . وكان من جميع المذاهب الحرة في عهده .

أرسل وأصل إلى بلاد المغرب أحد تلامذته عبد الله بن الحارث وهناك نعه قوم كبير وأرسل إلى حرسان حفص بن سالم ودار بينه وبين الحهم ابن صفوان نقاش طويل في ترمز . وأرسل انقاسم بن أبيه وأيوب إلى الحريرة والحسن بن ركوان إلى الكوفة وعثمان لطويل إلى أرمبيا.<sup>(٣)</sup>

(١) الجاحظ : البيان والبيان ج ١ ص ٣٧

(٢) ابن النديم : الفهرست — ملحق سنة ١٨٨٩

(٣) ابن الرضا . لمية ولأمن من ١٨ و ١٩ و ١١

مستداكون واصل نواه كفرة حوله وارسل مبعوثين الى جميع أنحاء  
الدولة الاسلامية لشر الاعترال ويقال ان مدينته طهرت في المغرب  
بالقراب من النجس كانت بعد ثلاثين نفرا من اصابع واصل يعيشون في حريم  
مثل العرب<sup>(١)</sup>

كان واصل في لصره اصابع من مذهب بشر بن سعيد و ابو عثمان از عفران  
واحد ابو الحسين علي الاعترال وكذا بن أحمد عليا بشر بن المعتز  
مؤسس فرخ بغداد<sup>(٢)</sup>

### ٣ عمرو بن عبيد بن باب (٨٠ ١٤٤ هـ - ٦٩٩ - ٧٦١ م)

كان حجة باب من واصل كان وهو من موالي بني تميم لست من اصحابه  
أن الدع في كل دن لا تشر لا من أباء<sup>(٣)</sup> وقد لا ريب فيه أن الموالي  
سأهموا بفساد كثر في سكوت الفرق الاسلامية مثلاً كسب أحد موالي علي  
بن ابي صاب أسس عمارة المد وفيه باسم الكعبة القبلية ما عبي ودريته هم  
الحقبة لشر عيوب الواجدون .

اشهر عمرو برهاده ومقواه كان يردد على حقه حسن البصري ولكن  
عدم ما اثبت مسألة المؤمن الذي ترك تكبيره انصر إلى واصل وقال بالمرلة  
بين المرتبة ويعتبر عمرو وواصل مؤسسي الاعترال

(١) دائرة المعارف الاسلامية كلمة طهرت

(٢) لست . كتاب النسخة ص ٣٠

(٣) البينادي : الفرق ص ١٥٠

كان عمرو وصديق ابن يثر على مستعبه حتى أنه كان يحلهم يسكنون .  
 الحار لزيد الثالث الأموي لمعزلي ابن ذم عن الوليد الثاني الأموي  
 لا تعرف شيئا عن مصنفات عمرو

٣ - أبو الهيثم محمد بن محمد بن أبي العزب (١٣٥-٢٢٥ هـ ٦٥١-٨٢٢ م)  
 ويدعى أيضا أبو - بن من مكحول الحلاف وأبو الهيثم بن حمدان  
 الحلاف (١) .

أصله من نصره كان موثق قديمه عند القيس تريح ميلاده غير  
 معروف بالضبط . "عنه يقول أنه ولد عام ١٣١ هـ وبعض يقول عام  
 ١٣٤ هـ وكثير في بعض تاريخ وهاه بعضه يحدده عام ٢٢٣ هـ وبعض عام  
 ١٣٥ هـ (٢) سمي بالحلاف لأن داره في نصر فكانت في الحلاف وهي حي  
 من أحياء النصره

ذهب إلى بغداد وسكن في قصر من بعد ولعنهان . عمره في بغداد واصل  
 ابن عطية وأحد عبيد الأمير (٣) بلغ دروته في أيام المأمون الذي  
 دعه في قصره في بغداد سنة ٢٠٤ كما أنه دعي أيضا "نظام حتى يجادل  
 أنصارها وأعداءها . وكان أبو الهيثم هو الوحيد وكان يسكن عددا  
 كبيرا من الأشعار في مجادلاته .

كان مليا ولقبة اليوسه وأدهش النظام الذي كان يعتقد أنه عارف

(١) ابن حزم : الفصل - ٤ من ١٢٦ - ١ - الدم - "تاريخ بعض من"

(٢) ابن المبرقعي : الألبه من ٢٥ - ٢٨ - لصعودي : مروح : ٢٥ - ٢٦ من ٣١٧

(٣) المنطقي : كتاب الد - من ٣٩ - الخرجان . شرح : أبو الهيثم من ٦٢



سدائق انصهر اليوهى إذ أنه درس "فلسفه اليونانية فى الكوفة وسكن  
انصح له من نقشه مع أنى اهديل أن هذا الأخير أعلم منه هذه لفلسفه .  
- وسكرت أن حركه انتزحه سمعت أوجه فى عهد المأمون - وبما لاشك  
فيه أن تكوين أنى الحديث اعلمى ساعد كثيرا فى وضع أسس الاعتزال .

مهماته : يقال أنه كتب . ١٢ رساله ضد أعدائه . وكتاب الحجج  
الذى ألقه ببحث فى أصول الاعتزال ، ويقال أنه كتبه فى عهد هارون  
الرشيد وكانت المعترلة غير أنتعها من أعدائها سزالها للرس حمية : هل  
قرأتم الأصول احسنه ، فذاكل احوال ، لإثبات فهموا أن انجى معرل<sup>(١)</sup>  
ويقال أنه كتب لشعب رسالة فى العدل والتوحيد والوعيد ، والاسفرائينى  
يذكر له كتاب الأعراس<sup>(٢)</sup>

مهماته . يقول الخاطب فى كتابه ، "لجلاء" أن أنى لهديل أنى المعترلة  
كما أنه كان أسلم الناس صدرا وأوسمهم حلقا وأسهمهم سهولة .

٤- ابراهيم بن ابراهيم بن سيار النخاس (١٦٠-٥٢٢١ ٧٧٥-٨٤٦م)  
ولد فى الصره حوالى عام ١٦٠ هـ<sup>(٣)</sup> كان موليا لمربىين فى البصرة  
حسب ما يذكره ابن المرتضى<sup>(٤)</sup> . بدأ فقرا وكان ينظم الخرز . وتتميز

(١) ابراهيم بن سيار النخاس (الذو و ٥١٠ هـ) عمر الكلام مخطوط رقم ٥١٤ (ملائد)  
الملكته مسورة . ملكته لأهله القاهرة من ٣٠

(٢) الأسفرائينى : التصغير فى الدين من ٥١

(٣) أسطر كتب المذكور محمد عبد الله بن ابراهيم بن سيار النخاس (تلقفه)

(٤) ابن المرتضى : أهله والأهل من ٥١ وسكن ابن حرم فى كتابه الفصل ٢ من ١٤٧

يقول أنه كان موليا غير من سيار بن عبد الله بن

لخاله أبي الهدبل وعنه أحد أصول الاعتران وكان يستصحبه في تنقلاته  
ويحضر مجلسه ويستمع إلى مناصراته

عاشر المأوىة في صاه ثم ملجده الفلاسفة ولا سيما هشام بن الحكم  
الرافضي وقرأ كتب الفلاسفة (١) فكان من جميع الأقوال المصددة  
للاعترال .

دعاه المأمون إلى مجلسه وناظر العلماء - ا - اتقسم الشرقي من الدولة  
الإسلامية واتصل بالثقافة الفارسية والهندية ولمس أثر لفلسفه اليونانية  
في بلاد الفرس وأيضاً أثر المسيحية فيها رار الأهواز من أهم المدن في  
الدولة الساسية ومركز السيطرة حيث كان يوجد عدد كبير من المؤلفات  
اليونانية واسريانية . وفي بغداد تعرف على حين المترجم لشهر ابدى كان  
على رأس بيت الحكمة ، وصانع ترجمة المؤلفات اليونانية . يدعى النظام  
باللحي (٢) وهذا ما يجعلنا نحقق أنه من بلخ وبلغ كانت مركزاً مهم للثقافة  
اليونانية والهندية ( البوذية ) وكانت تلتق فيها ديانات عديدة من مبنوية  
ومسيحية ووردشيه وسكان هذه المدينة من البوذيين كانت لهم نفس  
الحقوق التي لمسيحيين . وفي بلخ أعدت الثورة التي قلبت الدولة الأموية  
وجعلت العباسيين يحكمون بحكم (٣) وكذلك هم من انضم إلى الفسفة إذ  
أنه عاش في بيئة تقلبت فيها مختلف ثقافات والديانات .

(١) الشهرستاني - انظر ج ١ ص ٦٠ - ابن الرنسي : للثبة ص ٢٩

(٢) ابن حنبل - كتاب الوصايا ص ٢٩

(٣) بدأت الثورة العباسية في شبان الامراء طويزة الاسلامي أعني في بلاد عرس واستور  
الحفاه المرسون البرمكة الذين هم من أهل فارس واحمد الهامة في عصر ثقافتهم -

إن النظام بارز عم من إسلامه بقي متأثراً بثقافته الأولى<sup>(١)</sup> ونحن نلاحظ  
أثر هذه الثقافة في رأاه .

### مبدأ النجاسة

شارك الأمير الحاشي العاسي محمد بن علي بن سليمان في تجاربه على  
الحيوانات . فراقب مثلاً مفعول الحر على الأبل والخيل والجمال والكلب  
والسر والأفاعي ولم يجد أملح سكر من الصبي . ثم راقب مفعول الحر على  
الظليم الذي كان يتبع الحر ثم قدم له أواني الحديد المحمية فاستعها الظليم  
بدون أي أدنى وأحيا فيه . له سكبنا محب فاستعها ولكن طلع طرف لسكين  
من موضع مذهبه<sup>(٢)</sup> .

كان اصم أبعد ما يكون عن الحرافات بحرب أو هم العوام ويبحث  
الأمور بعقله . كان صادقاً كعادته كعالم أبي الموالى .

== الأصابع وكان لهم من قوى نحو الميرة وكانوا يصنعون منهم ثم أن وجدوا لأمون كانت  
فارسية وكذلك واحدة العضم ووجه الولى كان يومه يدهى كراتهم وللميرة أظفارهم  
مولى من أصل فارسى كانوا يصنعون منهم أرقى من العرب وكانوا يصنعون ثيابهم بدمهم

(١) إن واصل بن عطاء وعمر بن عبد الواد الخديين والنظام وعمر وأخيه واه  
كما ووالدين أمي ليصوا من أصل عربى

وكانت توجد حسنة مره من أعجب مشايخ الميرة تزوج واصل أحد لعمر من عبد  
وتزوج أبو عديين اختاً أخرى وتزوج والده نظام أحد لأن عبد بن (ابن المرحى .  
للبن والأمل من ١٩ و ٢١) - وكان صاحب الميرة متجاوزة - ويقول المقرئ في  
جعلته إلى نظام حرم . واج الموالى من العرب خطاً ثقافتهم الموالى .

(٢) خط . كتاب الجوارى ص ٨٣ و ٨٤ و ٨٥ و ٨٦

### مصفاته

يذكرون له : كتاب الدية<sup>(١)</sup> . كتاب في الحركة<sup>(٢)</sup> . اورد على  
المذوبة<sup>(٣)</sup> . كتاب العالم<sup>(٤)</sup> . كتاب في التوحيد<sup>(٥)</sup> . كتاب الكت<sup>(٦)</sup> .

### صفاته

يقال أن الجاحظ قال أن لسلف رعموا أن كل انف عام يطهر رجن  
لا يطهر له هذا حسق هذا الرعم كل الاطام هذا الرجن للاف عام هذه<sup>(٧)</sup>  
والجاحظ يصف أستاذه لضم وصفه<sup>(٨)</sup>

٥ - ابو عثمانه عمر بن محمد بن محبوب الجاحظ ( ١٥٩ - ٢٥٦ هـ =

٧٧٥ - ٨٧٢ م ) .

كان موال قبيلة كندة ونقول أحد أقاربه أن جد الجاحظ كان عبداً  
يسعى هاراً وأنه كان حملاً لعمر بن كالا من قبيلة كنانة<sup>(٩)</sup> ولد الجاحظ  
في البصرة حوالي ١٥٩ هـ . بدأ فقيراً في الحيرة ثم جمع الموال . وأحد

(١) الأشعري . مقالات من ٣١٦ و ٣١٧

(٢) نفس المصدر من ٣٢٤ و ٣٢٥

(٣) البغدادي - الفرق من ١١٧

(٤) الجياض - الإلتصار من ١٧٢

(٥) نفس المصدر من ١٤١ و ١٤٢

(٦) ابن أبي حديد - شرح نهج البلاغة ج ٢ ص ٤٨

(٧) ابن المرتضى - ادبه من ٢٩

(٨) الجاحظ - الحيوان ج ٣ ص ٨٣

(٩) ابن النجدي - طبقات الأدباء ج ٦ ص ٢٦



الأدب في لصره عن ابن عبيد والأصمعي وأبن ريد الأصارى . وأخذ  
الاعتزان عن النصارى . كان له ميل كبير لمطالعة : ثم بدأ في مطالعة كتاب  
الإلا وانتهى منه وكان يصحى أيام تطولها عند المكتبة يطالع المخطوطات  
بعد طالع الخليفة المأمون كتبه : في الإمامه ، دعاة إلى قصره وفي  
بعداد درس الفقه اليونانية عن بعض المتكلمين وعن حين من اسحق كما  
وأه ألم بالعسكر انهارسى بمصن ما كتبه ابن المتفيع وقد أنه كان يتقن  
اللغة الفارسية .

بدأت ثروته لما حصل محمد بن عبد الملك اربيات ور بر المعتمد والوائى  
رار حينئذ الحاحض دمشق وانطاكية والعسكر ( مصيف الخفاء في سنة ١ )  
واكتسب هكذا حيرة كبيرة : بصله شعوب بمقله وشهد عن كثب  
حصارات مخنفة - ودون كل ذلك في مؤلفاته المتنوعة التي أنت كرسو عه  
أو دائرة معارف في عهده - عمر الحاحط حواى ٩٦ سنة : ولد في عهد  
المهدي ( ٨٥٩ ) وكان شاه في عهد هارون الرشيد وحضر الخلاف بين  
الأميين والمأمون وكان كهلما بلمت المعترلة وح محدها في عهد المأمون وفي  
عهد المعتمد شاهد الاثر اك سعدون على الصرس وتعم دلا متديرات لى  
كان يمحها الواثق لمعترلة ورأى قوة المعترلة تصعب في عهد المتوكل وكان  
مبيله ما نال الوريد اربيات عام ٢٣٢ هـ لو لم بين رضى القاصى احمد  
ابن ابى دؤاد المعترلى وعدو اربيات - وفي عهد المستنصر والمستعين  
والمعتر كل الحاحط مقله جا مريضا وتوفى في عهد المهدي ( عام ٢٥٦ هـ -  
٨٦٩ ) وهكذا تاريخ حياة الحاحط هو تاريخ قرن بأكمله وهو من أهر  
قرون الاسلام

لم يقل الخاطئ ولا وظيفه ولم يتعاطى أية مهنة من كان يعيش من الصدقات التي كانت تصله من الذين كان يقدم لهم مؤلفاته .

ممنوعاته : يغلب عليها الطابع الأدبي ويمكن تصنيفها هكذا :

(١) المصنفات الدينية : كتاب الحجج في السورة - كتاب المعرفة - كتاب حلق القرآن - كتاب الرد على المشية - كتاب الرد على البصاري - كتاب الوعد والوعيد - كتاب الرد على احمية - وكتاب الامم - كتاب فضيلة المعرفة (١)

المصنفات العلمانية : كتاب العرب والموالي - كتاب العرب والاعجم - يحاول المؤلف تحديد مكانة كل من هذين الحدين الرئيسيين في الاسلام - كتاب القحطيين واعدائهم وكتاب لسلطان - مصنفات التاريخ الطبيعي : كتاب اربع والبحل - كتاب الصرحاء والمجنائ - كتاب السودان والبيض - كتاب السودان واحمران - كتاب النساء وفيه يبين الفرق بين الرجل والمرأة - كتاب الحيوان وهو الاول من نوعه في اللغة العربية - والمؤلف لا يذكر فقط الحيوانات الكبيرة بل يتحدث أيضا عن الحشرات والحيوانات الصغيرة - مصنفات علم النفس : كتاب المسائل - وهو يبحث في بعض المسائل مثل : هل يجب اعتبار العيرة طبيعة في الانسان أم مكتسبة من المديهة ؟ - مقال في الحسد والحسد - كتاب اقصا الطبائع

(١) يذكره الخطاط في كتاب الاعصار

وكتاب ، الأخلاق ، وفيه يبحث بعض طبقات المجتمع . الخ . مصنفان ،  
أدبية كتاب البين واسيين وهو آخر ما كتب .

٦ - أبو برفوت يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام  
( ١٥٣ - ٥٢٢٣ - ٧٦٧ - ٨٤٧ م )

ويسميه الملقب : علي بن محمد الشحام

أصله من البصرة وكان أحدث تلامذة أبي الهيثم . استخدمه انقاصي  
ابن أبي دؤاد في عهد الواثق ( ٢٢٨ - ٢٣٣ هـ ) - وفي بغداد اطلع علي  
الثقافة ابو بارية اد صانع الرحمة التي كانت مكتب في بيت الحكمة كان أول  
معتزلي أحدث يقول ، بعدم الشحام كان استاذ الأبي علي الجبلي . .  
لا نعرف شيئاً عن مصنفاته ولكن لما كان يدافع بشدة عن قوله بعدم  
صحة التوحيد فمن المحتمل أن يكون مصنفاته حصصها الموضوع

٦ . أبو علي عمر بن قنبر الأسدي المتوفى حوالي ٢٠٠ هـ

أصله من أصفهان في بلاد فارس كان مولياً تردد على حلقة أبي  
الهيثم ثم تنهذ للنظام - تعمق في مسألة قدرة الله .

٨ - هشام بن محمد السبائي القوطي المتوفى حوالي ٢١٨ هـ

سمى بالقوطي أما لأنه كان يلبس القوطة وهي نوع من الملابس أما لأنه  
كان يبيع - أصله من البصرة دعاه المؤمنون إلى بغداد وكانت المعتزلة  
قد بلغت أوجها . وكان القوطي متعصباً للمعتزلة لدرجة أنه كان يبيع قن

اعداء المعتزلة والاسيلاء على أمواهم عوة لأنه كان يعتبرهم كفارا<sup>(١)</sup>

٩ - أبو عمر محمد بن عطاء السلمي (توفي حوالي ٥٢٠ هـ)

من موالى بني سالم . كان معاصرا لأبي الهذيل ومطعم - أحد الاعتزال  
عن عثمان الطويل - كان شيخا من المعتزلة مؤسس ورع بعدد عش في  
عهد هارون الرشيد ولا يعلم بالضبط تاريخ وفاته - كان أول من تكلم  
بالمعاني - تأثر بالفلسفة اليونانية<sup>(٢)</sup>

١٠ - أبو علي بن هارون هارون بن سالم الجبالي (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ)

ولد في جاني الخورستان سنة ٢٣٥ هـ ثم جاء إلى البصرة وتبند بشيخ  
ثم ذهب إلى بغداد وكان يردد على أبي . . . نصر بن أثير فضله وعليه  
زار العساكر ( مصيف الخلفاء ) أوصى ابنه هشام أن يدفعه في العساكر  
ولكن أنه لم يعمل بهذه الوصية ودفعه وابنه في جاني نفس المقررة التي  
دفنت فيها جدته والدة<sup>(٣)</sup> - كان من كبار معتزلة البصرة وقام فيها حتى  
بمات سنة ٣٠٣ هـ . ومن تلامذته الأشعري

مختارة

ألف كتابا في الأصول وقد أسس أراءه في الملحد - وقد الأشعري

(١) أنظر ابن المني . اللبنة والأمل ص ٤٠ و ٣٥ وأنظر سائر اللب ١ ص ٨٠  
وجلهري . العقدة والفريضة ص ٩٧

(٢) الشهرستاني . الملل ص ٩٣ وما بعدها

(٣) ابن النديم . الفهرست ص ٦ - المصنف . لنبه ص ٣٢

كتاب في الأصول - ويقال أنه كتب تفسيراً للقرآن سبعة الأصلية (بعة  
أهل حن) وقدان هذا الكتاب بعد حادثة كبيرة من الجهة اللغوية ويقال  
أنه كتب حوالي أربعين ألف ورقة في الكلام<sup>(١)</sup>

١١ - أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبالي ( المتوفى سنة ٥٣٢١ )  
جاء لصرة سنة ٣١٤ هـ كان دكياً فصيحاً تشبهه ابن عباد وروى أبو يديين  
المشهور فكانت المعثرة تلجأ له هاشم وتعتز به شيخها أشهر أبو هاشم  
خصوصاً بكلامه في الأحوال

مصنفاته : كتاب الجامع الكبير - كتاب الأبواب الصغير - كتاب الأبواب  
الكبير - كتاب الأسس - كتاب العوص - كتاب المسائل العسكرية - كتاب  
النقد ( وهو نقد كتاب أرسطو الكون والفساد ) - كتاب الصنائع - كتاب  
الاجتهاد يقال أنه كتب حوالي ١٦٠ مؤلفاً<sup>(٢)</sup>

١٢ - عباد بن سالم بن العمري ( المتوفى حوالي ٥٢٥٠ )  
يقال له عددٌ أو عباد والإسمان واحد عبد العرب ، كان صاحب هشام  
لعوطي - نقد أبو هاشم انجلى كنه المسمى الأبواب<sup>(٣)</sup> - كانت له مناظرات  
مع عبد الله بن كلاب أقطان ( أحد أساغ الخشوية القاشي بأن كلام الله هو  
الله ) فأنهم عدد بأنه يشطر اعتقاد الصاري في كلمة الله .

(١) دائرة المعارف الإسلامية - ج٢ - الفلسفة - كتاب النجاة ص ٢٢

(٢) للعلامة - التنبيه ص ٣٧

(٣) ابن المرتضى - اللبنة ص ٤٤

يدكر ابن الديم عن ابن كلاب فيقول : قال ابو عباس البعوى : دحا  
عند بيثون المسيحي الذي كان في انقسم العرب من حي ابوس واثم الحديث  
سأله عن ابن كلاب فأجابني رحمه الله عبد الله ( ابن كلاب ) أنه كان يسكن  
بالقرب مني وكان يجلس في هذا الزاكن ( وأشار لي أحد أركان البيعة )  
وعنده أن كلمة الله هي الله . لو عاش مك حنينا المسلمين يصاري ويصف  
البعوى قائلا : سألت محمد بن اسحق سقون سقون هذا السؤال ما رأيك  
في المسيح ؟ فأجاب : رأي فيه رأي أهل بيته في القرآن ( اعني أنه غير  
مخلوق )

ويقال أن ابن كلاب كتب كتاب لصفات - كتاب حق الأفعار - كتاب  
الرد على المعتزلة - وثوى ابن كلاب عام ٢٤٠ هـ ١١

من هنا يتضح لنا مجهود عباد بن سليمان ومحمود - المعتزلة في الدواع عن  
مواهم في حق القرآن مع ما أن ثوى في الكلام بقدم القرآن في الاعتقاد  
المسيحي أن المسيح كلمة الله الألية

ثانياً فرع بغداد

١٣ - أبو سريال بشر بن المنذر ( المتوفى بين ٢١٠ هـ و ٢٢٦ هـ )

أصله من بغداد . ذهب الى البصرة حيث التقى بشر بن سعيد وابن  
عثمان الرعفراني من أصحاب واصل بن عطاء . وأحد الاعتزال عنهما .  
كان لبشر أتباع كثيرون . ولما سجنه هارون الرشيد انتهى كان ما عفا



للمعترلة أخذ بشر يقول الشعر في البحر ، فقال حو لي أرمع الف بيتا في  
العدل و لتوحيد و الوعيد ( وهي أصول الاعتزال ) و أحد القوم برددون  
هذه الأشعار في كل مكان . و لما قيل لبرشيد أن شرفي سجنه احظر بما كان  
حررا اطلق مراحه <sup>(١)</sup>

و يعتبر نشر مؤسس علم السلافة و يسرد له الخاطئ في صفحة من كتابه  
الدين و التبين النصح التي بعضها نشر مكانه <sup>(٢)</sup>

أما بخصوص أرامه فكان أول من تكلم في لتو تدو دافع عن العقل  
دفاعا قويا <sup>(٣)</sup> - من أشهر اصحابه يذكر أنا موسى المردار - ثممة -  
و احمد بن أبي داود -

#### ١٤ - أبو موسى هبسي به صبيح المردار - ( المتوفى ٥٢٦ هـ )

اليه يرجع الفضل في انتشار الاعتزال بعدد شخصيته الزهدة الورعة  
الساكنة . حصر بحسه يوما أبو اهدبال لعلاف فسمع قصصه بالعدل  
و حسن ثأته على الله و وصفه له بالاحسن الى خلقه و الفصل على عبده  
و اساءتهم الى أنفسهم و تقصيرهم فيما يحب به عليهم فبكى و قال : هكذا  
شهدت محلس اشياح المصير من أصحاب أبي حنيفة و أبي عثمان <sup>(٤)</sup> .  
سمى أبو موسى راءب المعترلة بهذه وكان يتقشف مثل رهبان النصارى <sup>(٥)</sup>

(١) المنع - سنة من ٣٠

(٢) د. حط . الدين و التبين ١٠ من ١٠١

(٣) الجناح . الحيوان ج ٦ من ٩٥

(٤) الجناح . الانتصار من ٦٧

(٥) الاسرائيلي - التبصير في الدين من ٢٧

ولما حصرته لوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ما حلف  
على المساكين فقيل له فلم ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء  
صاحبهم إياه ولم يرل يتنعم به طول حياته<sup>(١)</sup>

عال في الاعتزال علوا شديداً يمس في تكفير الناس لم يسلم من تكفيره  
إلا القليل حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره<sup>(٢)</sup> سأله إبراهيم بن السدي  
مرة عن أهل الأرض جميعاً فكفرهم فقال له إبراهيم الخنثى التي عرصها  
كعصر اسماء والأرض لا بدحلتها إلا أنت وثلاثة وأفقوك؛ ولعله أول من  
أشعل النار في بعداد في فترة طو القرون<sup>(٣)</sup>

١٥- تمام بهمة النشر من مع أبي الفخري (المتوفى حوالي ٥٢١٣ هـ)

أصله من البصرة وهو موالى لبني عبيد<sup>(٤)</sup> لم يكن زاهداً مثل المردار بل  
كان معامراً في شؤون الدنيا مزدداً على قصور الخلفاء من محاسنهم بالكلام  
العذب في الأدب والمنظرة في مسائل الاعتزال اتصل أول أمره  
بهارون الرشيد ورمى بالردة لخر بقرأه فحبسه الرشيد ثم عفا عنه وأعجبه  
عقله فاتعده نديماً ثم علا شأنه في أيام المأمون الذي عرص عليه الوزارة  
مرتين ولكنه رفض واكتفى باختيار وزير للحليفة<sup>(٥)</sup>

(١) الخياط، الاختصار ص ٦٩

(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٢٦

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٧، محمد باقر، مرصا واما هذه المسألة في كتاب الاستداد أحمد

أمين بك، ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٦١ وما بعدها

(٤) الأسفرائيني، التبيين ص ٤٨

(٥) طيغور، تاريخ سداد ص ٢١٥ و ٢٥٧

كان ثمة الفصل في شر الاعتزال لقريه من المأمون — ولعب دورا  
هنا في مسألة خلق القرآن في عهد المأمون  
يقول الحافظ عنه أنه كان أفضل الناس<sup>(١)</sup> وكان ثمة اتادا للحافظ  
الذي يذكر دائما : قال لي ثمة — حكى ثمة أخ — وتأثر الحافظ به تأثيرا  
كبيرا

أحمد بن أبي دؤاد (الموتى حوالي ٢٤٠ هـ)

أصله عرس من إيد — ولد في لصرة عام ١٦٠ هـ وصحبه والده إلى  
الشام حيث كان يذهب لتجارته وصحب هياح بن علا اسلمي الذي  
كان من اصحاب واصل بن عطاء<sup>(٢)</sup> وعنه أحد الاعتزال —

أعجب المأمون بعقده وحسن منطقته فقريه واصبح دافود كبير في  
قصره وكان في وصية المأمون للمعتصم : « وأبو عبد الله أحمد بن أبي  
دؤاد لا يعارقك اشركة في الشورى في كل أمرك فانه موضع ذلك ولا  
تتحدث معه ويرى » فابى المعتصم جعل ابن أبي دؤاد قاضي القضاة  
مكان يحيى بن اكنم وكان كذلك قاضي القضاة في أيام الواثق فسألى  
المتر كل أصيب بالسخ وأبى بحمة فكانت مدة عظيمة ابن أبي دؤاد وهو دة  
وجاهه بحوا من ثمان وعشرين سه من ٢٠٤ إلى ٢٢٢ هـ

== ملاحظة : طر مسألة خلق القرآن في كتاب صبح الاسلام ٣٨ من ١٦١ وما بعدها  
لأحمد أمين بك

(١) الجاحظ. البيان ١٦٠ من ١٠٥

(٢) الخليل البغدادي ٤٨ من ١٤٢

لعب دوراً مهماً جداً في نشر الاعتزال، واستعمل بقوده الكبير للدفاع  
عن القول بخلق القرآن وكأس من أكبر المدافعين عن هذا الرأي أيام  
الجنة فشل ثمانية في جعل الاعتزال دين الدولة الرسمي ولكن أحمد ابن أبي  
دؤاد فله في ذلك .

كان ابن أبي دؤاد حامياً لرجال الأدب والعلم وكرماً نحوهم ولما اتصل به  
الملاحظ بعد ما فقد حاميه ابن ارباب عفا عنه ابن أبي دؤاد ولما أهده  
كتابه الياسين ولسين ، اعطاه ابن أبي دؤاد خمسة آلاف دينار .

### ١٧ - الجعفر بن صاحب المردار

جعفر بن جعفر بن بشر النخعي ( المتوفى سنة ٥٢٤ هـ )

كان واحداً مثل استاده نقل أهل ( عادات ) كلهم الى الاعتزال (١)  
كان مقدماً في الكلام والفقه والحديث والقرآن والسك والاحكام وكان  
بعيداً عن السياسة وقد سأل الوثابي احمد ابن أبي دؤاد - وكلاهما معترلي  
لم لا توالى لقضاء اصحاب ( من المعرلة ) فقال : يا أمير المؤمنين . انهم  
يبتغون عن ذلك وهذا جعفر بن بشر وجهت اليه مئنة آلاف درهم  
فأبى أن يقبلها فهدت له بنفسه واستأذنت فأن أن يأتني . . . فكيف  
أولى القضاء مثله ؟ (٢)

مؤلفاته

يذكر الخطيب بعض مؤلفاته قائلاً أنه كتب كثيراً في الكلام والفقه والكتب  
المذكورة له هي كتاب لطهرة - كتاب السنة والاحكام - كتاب في

(١) الحبشة . الانتصار من ٨١ و ٨٩ (٢) ابن الرضى . نبيه والأمل ٤٣

الرد على أصحاب الرأي والقياس - كتب على المحدثين - كتب في  
الأمور بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(١)</sup>

أبو الحسن محمد بن عبد الله المحمدي

درس الكلام في البصرة على أبي الهذيل العلاف ثم در في بغداد على  
أبي موسى المردا - كان أبوه من أصحاب أسباط طيف له ثروة من  
صياح ومن فتحد جعفر عنها كان يحضر مجلس الواثق للمطهرة -

مقدمة : توبيخ أو الهدى في كلامه في التمهيد وكتب المسار في  
العلم ٢١

كان المردار وتليدها الجعفران يمثلان في بغداد رعمه المعتزلة والعلاقة كانت وثيقة بينهما. ذكرنا بالعلاقة التي كانت موجودة بين واصل بن العطاء وعمر بن عبيد. وبهذا المردار وتليده ساعد كثيرا على اشارة الاعتزال في بغداد.

١٨ - محمد بن عبد الله بن أبي بكر الأسدي (المتوفى عام ٢٤٠ هـ)

تہید جعفر بن حرر بد کہ الحیاط لہ کتبہ فصل فی علی ای نکر  
وردا علی ای الحدید فی مسئلہ المناہی<sup>(۴)</sup>

١٩- أبو الحسين عبد السلام بن محمد بن عثمان الجبائي (المتوفى حوالي ٥٢٩هـ)

(١) الحياطة - الانتصار من ٨١

(٢) نفس المصدر ص ١٢ و ١٣

(۳) الحیاط، الانتصار من ۱۰۰ و ۱۳

كان صاحب عيسى بن الهيثم الصوفي وجعفر بن حرب وأبي أهدليل  
العلاف<sup>(١)</sup> وكان تلميذا لجعفر بن مشر . ومن تلامذة الخياط أبو القاسم  
ابن أبي الكعبى وعبد الله بن أحمد . لا يعلم شيئا عن درج حياته بالرغم  
من أنه الوحيد الذى وصلنا منه مؤلف وهو كتاب الانتصار والرد على ابن  
الروندى المحدث ، وتصححنا ما جاء فى ص ٨٨ من هذا الكتاب أنه كتب بعد  
موت ابن الروندى .

ومن مطالعته كتاب الانتصار يبين لنا أن الخياط كان ملما بمحلف آراء  
المتكلمين فى عصره . كثيرا ما يذكره ابن المنزلى والمسمودى فى كلامهما عن  
المعزلة وأحد البعاضى لكبير من كتاب الانتصار . فى كتابه الفرق  
بين الفرق .<sup>(٢)</sup>

٢٠ - عبد الله بن محمد بن محمد بن يحيى ( المتوفى عام ٥٣٩هـ )

المشهور باسم أبي القاسم الكعبى

تلميذ الخياط . كان الخياط يفصله على أستاذه . ذهب إلى حرسان وحصل  
متصلا بأستاذه لذلك جاءت آراؤه مشابهة لآراء أستاذه يذكر له كتب  
ومقالات ، و . كتاب محسن حرسان ، وفيه يتكلم عن ابن الروندى<sup>(٣)</sup>

• • •

لم ينتهى الاعتزال عند هذا الحد بل إنه استمر طويلا بالرغم من المقاومة

(١) ابن طرطوس . النوبة والأمل ص ٤٥

(٢) انظر مقدمته كتاب الانتصار للاستاد يديح . لقد ترجمنا عدد الكتاب إلى الفرنسية

(٣) ابن النديم . الفهرست ج ٤ - ص ١٠٤ - الفصل ج ٤ ص ١٠٤



لشديده التي لافاها من أعداءه، وأتم المعتزلة الذين جاءوا بعد من ذكره هم:

١ - أتباع أبي علي الحائثي مثل: أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي من فرع بغداد (متوفى ٥٣٠٦ هـ) وأبو بكر أحمد بن علي بن الأحشيد (٥٢٢٦ هـ) ووليذه أبو عمران موسى بن رباح الذي عاش في مصر<sup>(١)</sup>

٢ - أتباع السجستاني مثل: أبو نقيب إبراهيم بن محمد بن شهاب (٥٣٥٠ هـ)

٣ - أتباع أبي هاشم - الحائثي مثل: أبو علي محمد بن البصري<sup>(٢)</sup>.

### في إسبانيا

استمر الاعتزال بفصل أبي بكر هرج لقرطبي الذي رار الشرق وتتمدد فحافظه، فكانت آراءه الخاطئة أو بالأحرى آراء النظام هي التي استمرت في إسبانيا، ولكن استمر الاعتزال في هذه البلاد بالمطانية<sup>(٣)</sup>

### في مصر

أبى علي كان أول من أدخل الاعتزال في مصر وكانت له مناظرات مع الشافعي، وجاء معه حفص الفرد إلى القاهرة وحقق كان يمثل رأي المعتزلة الرسمي أثناء الحملة في عهد الوانج، ولكن الخياط مكفر حفص هذا<sup>(٤)</sup>

### في المصرة

ذكر تلميذ أبي هاشم بن الحائثي: أنما عداقه الحسين بن علي البصري (٣٠٨ - ٣٩٩ هـ) وأنا الحسين الأزرق أحمد بن يوسف بن يعقوب

(١) ابن التميمي - النهرست من ٢٤٥

(٢) الشهرستاني - ليل من ٢٥ من ٣٦ - الأسراني - التنصير من ٨٢ وما بعدها

(٣) الخياط - الأصغر من ١٣٣ و ١٣٤

لطنوحي المتوفى ٥٢٧٧ هـ وأما اسحاق ابراهيم بن عياش البصري وبنيدته  
لقاصي عبد الجبار بن احمد احمداني المتوفى عام ٥٤١٥ هـ. وأبو محمد الحسن  
ابن احمد بن مطاوع حفظ لنا كتاب القاصي عبد الجبار المسمى « المحيط  
بالتكليف » . ويذكر أيضاً أناسعد بن محمد البصري المتوفى ٥٤٦٠ هـ وله  
كتاب آراء لبصريين واسعدانيين في مسائل الجوهر .

#### في بغداد

كانت مدرسة أبي احمد بن علي الأحشبي ( ٥٢٢٦ ) هي السائدة طوال  
القرن الرابع للهجرة وأسس أبو القاسم النحوي سككبي مدرسة في سبغ  
حدث توفي عام ٥٢١٩ هـ ومن تلامذته يذكر الأحب أبو الحسن - ثم ادخلت  
مدرسة بغداد بالريدية .

#### في أصفهان

انتشر الاعتزال بواسطة أبي بكر محمد بن ابراهيم الزبيدي من أئمة أبي  
أهذيل العلافي .

#### في خراسان

انتشر الاعتزال بواسطة أئمة أبي هاشم بن احقاف . وكذلك وصل  
الاعتزال إلى خراسان و تسببور ومدن أخرى من خراسان<sup>(١)</sup>  
وآخر ممثل للاعتزال هو البخاري ( المتوفى ٥٥٣٨ ) ولكن الاعتزال  
مارس من بعده لاسيما في شرق ولكن أعاد المعول على الدولة  
الإسلامية وصعدت حدا للاعتزال الذي راب في الريدية

(١) دائرة المعارف الإسلامية . للعترة

فلسفة المعتزلة

التوحيد

الباب الأول

الله



## الفيصل الأول

### فكرة الله عند المعتزلة

#### أو نفى صفات الله

يرى انقرآن الكريم يحدث عن الله تعالى خالقاً للكون مدبراً له والنوراه والإيجين يتحدث عن الله وعن صفاته . ولكون تأثيره وما فيه من نظام يدل على وجوده كائن أو مفعول . والمعتزلة لا تثبت أسماً في وجوده تعالى ولكن حل همها كان اسحق في ماهيته وعلاقته بهذا عدم المحبوس

#### ١ - نفى صفات الله :

تفسر المعتزلة بأنهم أمر نوحه ولكن كل مؤمن موحده أيضاً ولما كان التوحيد اعترافاً بوجوده واحد بعد المعزلة على حد كبير في الحديث عن صفاته تعالى خوفاً من أن يؤدي الكلام في هذا الموضوع إلى شرك بقصى على كل توحيد . لذلك نفت الصفات عن الله .

والاصل الاول الذي كان يقول به واصل من عطاء رأس المعتزلة ( المتوفى سنة ١٣١ هـ ) هو نفي صفات الماري تعالى من لعم والقدره والإرادة والحياة . لأن واصل أراد أن يرد فكره الأتاهيم (٢) عند

(١) مشهور من قبله . وابن والحد على حد من الفصل لاس حرم ١٠٠ من ٥٣

(٢) الأتاهيم ثلاثة . آتاه وهو الوجود ، ولاس أو اسكله وهو المير ، وروح القدس

وهو الحياة ( شرح المواقف الجلي من ٤٢٦ )

النصرى ، وكان يرى فيه ثلاثة آله ، إذ أن الثلاثة قديمة وحشى أن  
تؤدى فكرة لصفات حتى الأربعة إلى شرك عبد المسيح ، لذلك حنح إلى  
التنزيه ابحت وبه بى أن يكون لله تعالى صفات غير داه

كانت هذه المقام في مدب غير بضيحه وكان واصل من عطاه يشرع  
فيها على قول ظاهر وهو الانفاق على استجده وجود إلهين قديمين أربين ،  
لأنه من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين

ثم شرع أصحاب واصل في هذه المقام بعد مطالعة كتب الفلاسفة  
واشبهى بطرهم في رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بألها  
صفات ذاتية هي اعتبار أن للذات القدعة <sup>(١)</sup>

وللمعتزلة حجة قوية في بى الصفات وردها إلى اعتبارات ذهنية لذات

## ٢ - مضمون

يقول المعتزلة ، لو قامت الحوادث بذات انبرى لأتصف بـ بعد أن لم  
يتصف ، ولو اتصف بغير ، والتغير دليل الحوادث إذ لا بد من معبر <sup>(٢)</sup>  
فإذا ما تكلمنا عن علم الله مثلاً لا يجوز أن يعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ،  
لأنه إما أن تسكون هذه الصفة أليه كانت ، وأما أن تسكون حادثه ، وإذا  
كانت أليه فكيف يمكن أن تتحول في ابدان ؟ وإذا حلت فيها كان هناك  
أزليان . ، وإذا كانت حادثه وحلت في الذات فكانت الذات قد تغيرت

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٤

(٢) الشهرستاني ، نهاية الأقدام ص ١١٥ من طبعه على وترجه هبوم

من حال ( حال عدم العلم ) إلى حال ( حال العلم ) والتغير دون الحدوث  
ف تكون الذات حادثة في صفاتها وهذا لا يتفق وكلامه تعالى

### ٣- تعريف المعترضة نقـ

يجد في كتاب ( مقالات الإسلاميين )<sup>(١)</sup> للأشعري تعريفًا كاملاً شاملاً  
لله حسب أي المعترضة . فيقول : اجتمعت المعترضة على أن الله واحد .  
( ليس كمثل شيء )<sup>(٢)</sup> وهو لم يبع لصير

وليس بحجم ولا شح ولا جثه ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص  
ولا جوهر ولا عرص ولا سى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسه ولا ندى  
حرارة ولا برودة ولا خطونه ولا يرسه ولا طول ولا عرص ولا عفن ولا  
اجتماع ولا افراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتعص . وليس بذي  
إبعاص وأحراء وحوارح وتعصاء . وليس بذي جهات ولا بذي يمين  
وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عبه زمان  
ولا تجوز عليه الماسة ولا تمر له ولا الخلول في الأماكن

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدهم . ولا يوصف  
بأنه متناه . ولا يوصف بمساحات ، ولا دهاب في الجهات ، وليس بمحدود  
ولا والد . ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا  
تدركه الخواص ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه

(١) كتاب مقالات الإسلاميين واجتلاف المصنف ، تأليف الإمام أبي الحسن علي بن إسحاق  
الأشعري المتوفى سنة ٤١٣ هـ ، في مصحفه ٥٠٠ ربيع طبع في بيروت سنة ١٩٢٩  
(٢) سورة الشورى ٤٢ الآية ١٩



ولا تحس به العذات ، وكل ما خطر ببال وتصور بالوهم غير مشبه له .  
لم يرل أولاً سبق متقدماً للحدث ، موحوداً قبل المخلوقات ، ولم  
يرل عالماً قادراً حياً ، ولا يريان كذلك ، لا براه العيون ولا بدركة  
الابصار ولا تحصى به الآوهم ولا سمع بالاستماع  
شيء لا كالأشياء . علم قادر على لا كالعلم القدرين الأحياء ، وأنه لقديم  
وحدوه ولا قديم غيره ولا يله سواه ولا شئ مثله في ملكه ولا ويرله  
في سلطانه ولا معن على إشاء ما أشأ وحلي ما خلق لم تخلو الخلق على  
مثان سبق ، وليس خلق شيء بأهول عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب  
عنه منه لا يجوز عليه اجراء المانع ولا يلحقه المضار ولا به السرور  
واسدات ولا يصل به الأذى والالام . ليس به عيه شيء ولا يجوز  
عليه انهاء ولا يلحقه لصحر والمقص . قدس عن ملامسه لساء . وعن  
اتحاد انصاحبه ولا ناء .

فإن نحن نحدد تعريف حله في كل صفة عن الله ، وبسبب هذا التعريف  
لا يمكننا أن نكون عن الله فكرة حقيقية وواقعية أى موضوعية ، ولا  
يمكننا أن ندرك فكره بالألوهية حتى ولا بالمشابهة مع المحسوسات لأن  
فكرة الألوهية متعالية عن كل محسوس مجردة عن كل صفة تنصف به  
المخلوق . وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن خلق لا يستمد ماهيته من الله  
لأنه لو كان الأمر كذلك لوجب تشابه الماهية بين الله والخلق ولكن ماهية  
الخلق لا تشارك الله ماهية الله لئلا نذهب بمقام الجهل وننتهي المعتزلة إلى  
القول بأن الله لا يمتح سوى الوجود للخلق . وكل ما عدا الوجود فلا يوجد  
أى تشابه بينه وبين الله .

أن هذه النقطة في غاية الأهمية ، يترتب عليها من أقوال وطريقت

تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته .

#### ٤ - تحليل هذا التعريف :

إذا نظرنا إلى هذا التعريف بصورة عقلية وحده أنه رد على اعتقادات مختلفة إسلامية كانت أو مسيحية أو مجوسية ، كما أنه رد أيضا على نظريات فلسفية كانت مدسرة في عصر المعتزلة أي في القرنين لثاني والثالث للهجرة كانت الراضية تقول وهي معتقده أن ربها حديم ذو هيئة وصوره يتحرك وسكن ويروى وينقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الأشياء ثم يبدو له غير مدعيه<sup>(١)</sup>

ومن جهة أخرى نقول المشبهة بأن الحارثي تعالى شبه الحس في شعوره وإحساسه وتفكيره وذاته حتى أن بعضه قول بأن به أعصاب كأعصابنا تماما محتجين ببعض آيات مثل ( يداه قوي أيديهم )<sup>(٢)</sup> ( وقامت أيديهم )<sup>(٣)</sup> ( يد الله معلولة )<sup>(٤)</sup> ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام )<sup>(٥)</sup> ( الرحمن على العرش استوى )<sup>(٦)</sup> والمثلية تأخذ هذه الآيات حرفيا بدون أي تأويل لذلك نفت المعتزلة الجسمانية عن الله كما نفت كل ما تنعق الجسم من حركة وسكون وصوره ولون الخ . كما هو واضح في الجزء الأول من التعريف . وكذلك نفت عنه تعالى كل ما تنعق بالنفس الإنسانية من شعور ومعرفة ( بمعنى المرور من درجة إلى درجة أسمى في المعرفه ) وإرادة ( بمعنى الاختيار ) ، وقامت إنيته تعالى ، لا تقاس ، لئلا ولا يشبه الخلق بوجه من

(١) كتاب الاعتقاد للشيخ الفاضل في ١٠٧ و ١٠٨

(٢) الفتح ٢٨ آية ١٠

(٣) المائدة ٥ آية ٦٤

(٤) الرحمن ١٢٥ - ٢٧٠ (٥) طه ١٢ - ٥٥

ابوجه . ولا يعلم شيئ عن ماهيته سوى أنه اواحد . فتكون المعترلة  
لا أدرية . agnostiques .

وبدأ يقول النصرى ثلاثة أقانيم في الله بحمد المعرلة يرفضون كل فكرة  
عن الأسرار ويعتدون بأن الله ، لا والد ولا مولود . ولا شريك له في ملكه ،  
ونجد أحياء في هذا التعريف رد على المشرك لأفلاطونية <sup>(١)</sup> التي كما  
يقول أفلاطون قد أنشأ الله الحق على صيرتها . ولكن المعترلة ترى في  
هذه المشرك الأرية شرك لله وتقول أن . لا معين على إشاء ما أنشأ وخلق  
ما خلق . ولم يخلق على مثال سبق .

### ٥ - ما ينزب على هذا التعريف

تقول المعترلة بأن الله واحد ومنزه تمام النقص عن الحق . هو الأصل  
الوحيد الذي بمقتضاه يفرقون بين ما هو حق وما هو باطل في التوحيد  
ويعتبرون أنفسهم بأنهم هم فقط وأهل توحيد . وعلى هذه الفكرة يرى المعترلة  
مسألة الخلق وهي مسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة في كل مشبهة بين  
ماهية الله وماهية العلم بحقوق . وء أن هذين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان  
تماماً في عرف المعترلة قالوا إن الماهية المحدثة المحبوبة ليست حاصلة من  
الماهية لقديمه ، لذلك قالوا بالعدم واعتبروه شيئاً ودان وعية وحقيقه  
يتمتجه الله الوجود ليصير كائنات <sup>(٢)</sup>

(١) اطرماوس لأفلاطون

(٢) الشهرستاني . م . به الأقدام ص ١٥١ . نيل والنحل على ما نشره النص لأبي حرم ص ٨٤

ابن حرم ص ٨٤ من ١٥٣ - السامري انقروا بعد انقروا ص ٩٥

الاسفرالي . النصرى الدين ص ٣٧

## ٦ - معذرات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية

تقول المعتزلة أنه يمكن أن تخلف وجوده الإعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه ، كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقاس للعرض . ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالتحيز فيوصف الجوهر والعرض صفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونهما ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة بالذات ولا بتعدد أصول ثابته في الذات كذلك يقول في كونه تعالى عالما قادراً (١)

ومعنى ذلك أن المعتزلة لا يسكن الاعتبارات الذهنية التي يسكنها عن جوهر واحد بالذات . وإذا تم تكلموا عن صفات به فاهم ينظرون إليها كمجرد اعتبارات ذهنية ويسكنونها انكاراً قطعياً وجود صفات في الله حقيقة وقديمة ومتغيرة عن الجوهر وقائمة به ويحتجون بذلك بقولهم : أنه إذا وجدت صفات حقيقية قائمة بالجوهر وهذه الصفات هي إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه . إذا كانت متميزة عن الجوهر فيكون إما قديمة إما حديثة وإذا كانت قديمة كانت مشتركة مع جوهر يقدمها وكانت قائمة بذاتها ولم يعد فرق بين وبين الجوهر وأصبحت جواهر هي أيضاً وقديمة وفي هذا شرك إذ أن صفة التقدم هي أحسن ما ينصف به الله وإذا قلنا أن هذه الصفات قديمة لم أن نطق عليها حصان الألوهية - لذلك قالت المعتزلة أن هذه الصفات هي نفس الجوهر لأنه لو اعتبرناها قائمة بالجوهر

لأحتاح إلى هذا الجوهر وأصحت أعراس ولم أن ينطق علي كل ما  
غير الأعراس إذ أن فقط لعرض يحتاج إلى جوهر ليقوم به ويرم دلت  
بأن قدمت ولأحر إذ أن لصفه لا يمكن أن يكون قدمه قبل الجوهر  
لأن القدم أحسن وصف تقديم<sup>١</sup>

### ٧. صفات الزمان وصفات الأفعال

يقول الحنفى ما مؤداه<sup>٢</sup> به إذ<sup>٣</sup> ظننا على به أسماء وصفات مختلفة  
فذلك لاختلاف الفوائد التي تقع عليها هذه الأسماء والصفات وهي أيضا  
مفيدة لما إذا أن طبيعتنا ضعيفة وناقصة ودون صفة الله وبخلافه عنها تماما -  
ويقدم الأشعري بعض الأسماء التي سمع من استداده الخ<sup>٤</sup> فقال أنه إذا  
قد أن الله عالم أفدك علما به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعد وأفدك  
أكذاب من رعم أنه جاهد وذب على أن له معلومات هذا معنى قولنا  
أن الله عام<sup>٥</sup> وهكذا لأمر بكل صفة ينطبق عليه .

ولما كانت لصف بحد اعتبارات ذهنية عبد المعبر له فهي قسمها قسمين

### أ - صفات الذات

وهي التي لا يجوز أن توصف لله بأصداها ولا باقتدة على أصداها  
كالقول علم لا يوصف بالحي ولا باقتدة على أن يحيى وأقدم وأقتدة  
والحكمة من صفات الذات أيضا ،

(١) «شهرستان» نهاية الأقدم من ١٩٢ - ١٩٤

(٢) الأشعري مقالات من ١٦٧

## ب - صفات الأفعال

هي التي يجوز أن يوصف الله بأعدادها وبألفه على صدادها كالأداة  
يوصف الله بصددها من الكراهه وبألفه على أن تكره وكذلك أحب  
بوصف الله بصدده من العنص وكذا حب الرضى والسخط والأمر والنهي وكل  
اسم اشتق منه من فعله كالتقول متفصل . معجم . محسن . حالي . راري . عادل  
حواد وما أشبه ذلك . وكذلك كل اسم شئ سارى من فعل غيره كالتقول  
معبود من اعاده وكالتقول مدعو من دعاه غيره <sup>(١)</sup>

والمراد به تذكر دائماً أن هذه الصفات التي تكلم بها هي مجرد اعتبارات  
ذهنية وأبو الهديل يقول أنها مناسبة لب وموقفه لعقوب ما قصد . وكان إذا  
قيل به لم احتجعت الصفات نفس عالم وقيل وقيل حتى لا لا اختلاف  
المعنوم والمقدور <sup>(٢)</sup> . وأبو هذيل لا ثبت بدري صفات لا هي هو ولا  
ثبت لا أبدي فقط <sup>(٣)</sup> . وعن بلحا إلى هذه الاعتبارات لعجزنا عن  
ادراك الامتناهي وتكلم الله معه المتناهي

والعظام يوضح معنى هذه الصفات التي عظم على سارى فيقول . ومعنى  
قولي عالم اثبات ذاته وبهي أحسن عنه ومعنى قولي قدر ثبات ذاته وبهي  
العجز عنه ومعنى قولي حتى اثبات ذاته وبهي الموت عنه وكذا لقول في  
سائر صفات الداء على هذا ترتيب <sup>(٤)</sup>

(١) الأشعرى : مقالات من ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ ، ١٥٣٠ ، ١٥٨٢ ، ١٦٢٩

(٢) من المصدر من ١٨٦ - الخياط - الأسماء من ٧٥

(٣) نفس المصدر

(٤) الأشعرى . مقالات من ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨

قد نرى من هذه الإلادات واحدة وغير متشعبة . ولما كنا عاجزين عن ادراكها تصورنا فيها هذه الاعتبارات المذهبية التي نطلق عليها اسم الصفات . وعلى ذلك يكون التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال هو أيضا تمييزا ماسا لنا وفيه نوع من التشبيه إذ أننا نتجس في الله نفس الصفات الخاصة بطبيعته بد أن نجس طبيعته الله ثم الحيل لأختلافه عن طبيعته ونفهم حينئذ لماذا نفت المعتزلة لصفات عن الله

## ٨ - معنى الصفات

يقول المعتزلة أن الصفات التي تتكلم عنها هي إثبات ذات واحدة وتشكل عنها على المحرر . فصفات ليست حقيقة في الذات ومتميزة عنها من هي الذات نفسها عبر عنها بأية صفة وقارة بصفة أخرى يربطها الذات هي هي واحدة لا قسمة فيها ولا تميز .

ويفسر أبو الهادي الصفات هكذا . إذا قلت أن الله علم أثبت له عما هو الله ونبئت عن الله حلا . وإذا قلت قادر . فثبت عن الله صجرا وأثبت له قدرة هي الله وذلك على مقصور وإذا قلت به حياة أثبت له حياة وهي الله ونبئت عن الله موت<sup>(١)</sup> . وينتهي أبو الهادي إلى هذا القول وهو أن الله علم يعلم هو هو وهو قادر بقدرته هي هو وهو حي بحياه هي هو وكذلك في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وحلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته<sup>(٢)</sup> - فيكون التكافؤ كاملا شاملا بين الذات وجميع

(١) الأشعري . مقالات من ٤٨٤، ١٦٥ - الحياطة الإنصار من ٨

(٢) الأشعري . مقالات من ٤٨٤، ١٦٥



### الصفات التي يستبرها عقليا فيه

وقول النظام لا يختلف في معناه عن قول أبي اهدى يقول النظام  
 . معنى قول عالم اثبات دانه . . ومعنى قول قادر اثبات دانه . . ومعنى  
 قول قادر اثبات دانه . . ومعنى قول حي اثبات دانه . . وكذلك القول  
 في سائر صفات الله <sup>(١)</sup> فما يسميه صفات ليس إلا ابدان

وهذا أيضا ما يوضحه الجاني عندما يقول : أن الذي عالم له أنه قادر  
 حي بذاته ومعنى قوله بذاته أي لا يقضي كونه عالما صفة هي حال علم أو  
 حال يوجب كونه عالما <sup>(٢)</sup> فقط أو هاتين من الجاني قال أنه تعالى علم  
 بذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معنوية وراء كونه ذاتا موجودا <sup>(٣)</sup> فرد  
 الصفات إلى أحوال ولكن اختيار بينهما وبين الذات عقل فقط وليس حقيقيا

### ٩ - تفسير الجاني لوصف الله وصفات الله

يذكر الجاني الأسماء والصفات المختلفة التي أطلقت على الله ويعطي معانيها  
 حسب مذهب المعتزلة أعني كأهم مجرد اعتبارات ذهنية . ويقول : أن  
 الوصف الذي بأنه سبحانه قدوس . . من صفات النفس . . ومعنى ذلك  
 تزيه الله عما خار عن عباده من ملامه النساء ومن الخلد والصاحبة والأولاد  
 وسائر الصفات التي لا تنبئ به

ومعنى الوصف لله بأنه واحد وأنه متوحد واحد

(١) الأشعرى . مقال من ١٦٦ و ١٨٦

(٢) الشهرستاني دليل من ٨٥

(٣) بحسب المصدر - ملحوظة - أطر فصل الأحوال في باب الثاني من هذا العلم

ولا يجوز أن يوصف الله بأنه قوى عاده على الحقيقة من وجده ذلك  
في صفات الله فهو محار وقد قال الله : وهو القاهر فوق عباده ( ١٨٠٦ )  
وأراد به القادر المسو، على العاد جعل قوته فوق سلا من قوله مستعل .  
وقد تقول قوى عاده في العلم والقدرة أي هو أعلم وأقدر منهم  
وهو توسع

وقد يوصف الله بأنه قريب من الحق توسع ومعنى ذلك أنه عالم بـ  
وإنما سمع لقول من الحق . لا يخافهم وكذلك تقر عباده بالطاعة  
إلى الله هذا مجاز .

وأن الباري لا يوصف بأنه متين لأن المتين في الحقيقة هو الشحيح  
وإنما يقال المتين توسعاً وأراد أن سأل في وصفه بالقوة ورغم أنه  
لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى والقدرة ما أعما يوصف  
بالشدة واجلد على التوسع لأن "لحد وشدة" من ليسا من القدرة في شيء  
لأن ذلك بمعنى الصلابة والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة في وحدته  
ذلك من صفات الله فهو على المحاز

وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات  
الأفعال لأن الشديد من صفات الأفعال كما هي الأفعال وقول الله : أشد  
منهم قوة ( ١٥٠٤١ ) محار معناه أنه أقدر منهم ولو لم يكن ذلك محارا  
لكانت قوته شديدة في الحقيقة وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدة (١) .

وكان الخافى يرغم أن يرى مشاهد الاشياء معنى أنه رآها وسمع لها ومعنى ارقبه واسمع أنه شاهد على التوسع لأن المشاهد من الشيء هو الذي يراه ويسمعه دون العائب منا .

وكان يوصف الله بأنه مطيع على لعمرك واعمالهم توسع ومعنى ذلك عده أنه عالم لهم ولأعمالهم - وكان يرغم أن الوصف به أنه غنى أنه لا يصل له امداع والمصدر ولا جور عليه المذات والسرور ولا الآلام والعموم ولا يحتاج الى غيره .

وكان يرغم أن الله نور لسماوات ولأرض توسع ومعنى ذلك أنه هادى أهل السماوات والأرض وأهمل يتدون كما يتدون بالنور والضيء وأنه لا يجوز أن يسميه بورا على الحقيقة . بل لم يكن من حسن الأمور إلا لو سمي به ذلك وليس هو من جنسها لكأن التسمية له ذلك تنقذ رد كل لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة ولو جاز ذلك جاز أن يسمى أنه جسم ويحدث وأنه انبساط وان لم تكن مستحقاهده الأسماء ولا المعانيها من جهة اللغة فما لم يجر ذلك لم يجر أن يسمى على جهة التلقين

وكان يرغم أنه معنى وصف الله نفسه بأنه سلم ( ٥٩ - ٢٣ ) أنه المسلم انتهى السلامه إنما يقال من قبله . وكذلك قوله أن الله هو الحق إنما أراد أن عباده الله هي الحق - قال وقد يجوز أيضا أن يعنى قوله أن الله هو الحق ( ٢٤ - ٢٥ ) أن الله هو السابق اعنى لم يمت المعافى وأن ما يدعون من دونه الباطل أراد ذلك أنه بطل ويذهب ولا يملك لأحد ثواب ولا عقاب

ورغم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمن العدد من أن أحد أحدا منهم  
يعبر حق وأن معنى المهيمن أنه لا ينحى عن الأشياء وإن هذه هي في مهيمن  
بلا من أهمرة التي في الآين وكذلك معنى قوله ومهيمن عليه (٤٨٠٥)  
معنى آمنا عليه .

وكان يصف الله بأنه حواد ولا يصفه بأنه سحي لأن ذلك إنما أحده  
من قولهم أرص سحونه أي ليه . وكان يقول أن الوصف لله بأنه عاب  
من صفات آيات ومعناه أنه قادر مقدر . والوصف له بأنه طاب عنده  
من صفات لفعل ومعناه أنه يطلب من النظام حق المشيئة . وكان يرغم أن  
الوصف لله بأنه رحيم من صفات فعل وأن معناه معهم نظير محسن .  
وكان يرغم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف وقد يكون بمعنى معهم أنه  
لطيف التدبير والصنع لأن تدبيره لا يعرفه أعداد الخلق . وكان لا يصف  
الله بأنه رفيق لأن الرفق في الأمور هو الاحتال لأصلها ولا تمامها .  
والتسبب إلى ذلك .

ورغم أن الله بوصف أنه دمر لعابته بمعنى أنه معهم عبيهم ولا يوصف  
بذلك عنده بمعنى أنه في نظر في حقيقته إلى شيء من هو الرؤية  
وإنما يحديق العين وتقلبه نحو المرمى . وكذلك الاستماع عنده بصوت غير  
السمع له وغير إدراكه وإنما هو الأصغاء إليه . إذا كان سمعه وأدركه ولا  
يجوز أن يوصف الله عنده بالاستماع . كذلك ينظر في الأمر يقف الناظر  
على صحته أو ضلالة هو الفكر ولا يجوز التفكير على الله

ومعنى الوصف لله بالعفوان عنده أنه عفو . وأنه يستر على عباده  
ويحيط عنهم غفاب دنوهم ولا يعصهم والمعبر إلى سمي معبرا لأنه يستر

رأس الإنسان ووجهه في الحرب .

ورغم أن الوصف لله أنه شكور على جهة إعجاز لأن لشكور في الحقيقة شكر اسمه التي من شكور على أشاكر . وما كان يحيط بسطوعين على طاعتهم حمد بحارته أيهم على صفتهم شكرا على اتوسع إذ كان لشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المعلن وليس الحمد عده هو شكر لأن الحمد صد الذم والشكر ضد الكفر

ورغم أن الله يوصف بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه وكان يرغم أن الله إذا فعل لصالح لم يقل له صالح وإنما الصالح من صلاح بالصلاح وكان لا يسمى الله بما فعل من الفضل فضلا لأنه لا يفصل بينه وبينه وهو غير رحل مستغن عن الانفصال أن الفضل بها أو شرف بها وإنما شرف ويفصل بالافصال من يفصل الله بها عنه .

وكان يرغم أن الله خير بما فعل من الخير لأن من كثرة ما شرقي له شريف ورغم أن الأمراض والأقسام ليست شر في الحقيقة وإنما هي شر في المحر وكذلك كن قوله في جهنم وكان يرغم أن جمع فاعل شر أشر أشرار وكان يقول أن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه معه والشر هو العت والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد وليس برحم ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة (١) .

وكان يرغم أن الله يوصف بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت حصاله وانعصه ولأن الكامل في بده هو أبهى قد تمت أفعاله وكذلك الكامل في

حاصله من تمت حصله منا بحر الكمال الرحمن في عبده وعقله ورأيه وقوته  
وصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالانحصار لم يجر أن يوصف بالكمال  
في ذاته ولا بالانحصار ولمسا لم يجر أن يشرّف بفعله لم يجر أن يوصف  
بالكمال في ذاته من جهة الأفعال .

وكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك معنى اكتمال و كبريت  
يقال تام لأن تاديب له م والكميل واحد  
ولا يجوز أن يوصف بالشجاعة لأن لشجاعته هي الخراءة على المكاره  
وعلى الأمور المخوفة <sup>(١)</sup>

وكان يرغم أن الوصف لله بأنه بحر معناه أنه مر داد لم يكن متحاي  
ما أراد ولا مكرها ولا مضطرا اليه . والأداة هي الاحتيال وكذا  
لقول في أن لسان بحر عبده وأن لا حيدر غير الله كما أن الإرادة  
غير المراد وأن اختيار الله لا يبدى هو اختياره لأمرنا لهم وهو ارادته يست  
ويعم أن معنى الله يتمتع عبده وبحرهم هو أنه كلهم وذلك توسع  
وانما معنى ذلك أنه كلهم طاعته عدل لم يجر أن يقال بحرهم وكذلك  
معنى مثلي أن يكلفهم <sup>(٢)</sup>

وكان يقول أن الله لم يرل دائما في الحقيقة بنفسه لا بقاء ومعنى أنه باق  
أنه كائن لا يحدوث وأنه لا يوصف بالبري بأنه لم يرل دائما لا يقى بل  
يوصف بأنه لا يرل دائما لأن هدام وصفه في المستقل ويوصف بأنه  
لم يرل دائما لا إلى أبدا كما يقال لم يرل دائما الوجود أي لا أول لوجوده  
ومعنى قائم وقيوم أي - ثم وهو من صفات الذات <sup>(٣)</sup>

(٢) الصدر عنه من ١٥٠

(١) الأشعري مقالات من ٥١٣ و ٥١٤

(٣) الأشعري مقالات من ٢٩٠

# ١٠ - المرض من هذا المصير لاهفات

يستخرج من هذا التفسير لصويل أن كل اسم أو كل صفة تطلق على الله أما من جهة الأسان أما بطريق الذي في القرآن لا يجب أن تؤخذ حرفيا إذ أن هذه الأسماء والصفات تطلق على ذات أخيه قديمه عتبع تماما عن المخلوقات احدة المحدودة وإذا أراد الحديث امتناهي أن يطلق صفاته هو على ذات الإلهية في ذلك تشبه كبير هذه الذات للاعتدية .

والمعبر لا تقول بأن شابه بين المتدني المحدث واللامتدني القديم . لذلك هم يقاومون شدة كل تشبه بين الله والمخلوقات - ويشهرون إلى أن كل فكرة موحية بحول أن يكونها عن الله مستدنيين بالكانات المتدنية المحدثه هي فكرة مغارطة وغير حقيقيه لأن الله - حسب قولهم - ليس حائرا على صفات المخلوقات حتى لو بعث هذه الصفات درجه الكمال والمعترية تتجنب مثل هذا القول حثيه أن ينتهي إلى قول حلول اعني إلى القول بأن الله هو مجموع صفات الكائنات لبعده درجه كمال .

وهكذا لاحظ أن توحيد المعترية ونعريفهم به برهيم الصفات عنه نعدى حاد ردا على تدرت عدسه من الأفكار واعتقادات متصاربه مثل التشبيه والحلول والشرك .

## ١١ - مصدر هذه الفارة :

إنما نجد في القرآن الكريم هذه الآله ( ليس كمثل شيء ) (١) وكذلك

(لاسرکه الأبصار) (١) ولكن كم كيف من الآيات التي تتحدث عن أعصاه الله وعن أشبهه به تعالى وبين الإنسان؟

هل تكفي به أو يتبين حتى يدعى عليها المعجزة هذا لتعريف الحق لله ويصيح تعالى كأننا متعجبين ثم التمييز عن خلقه لا شك في أن المعجزة امتزجت أيضا بمصادر أخرى .

وكان واضحاً - عطاء مصلحاً - بصرى ولكنه رأى في سر ثلاث الأوس ( وهو سر به واحد في ثلاثة أرقام ) شركاته ، فأحد برده بقوله حتى بصر إلى فكرة عن إله واحد في عبه المضافة ويميز عنه عن خلقه . وابتداء من أبي الحسن خلاف أحدث لمعجزة بطاع كتب الفلاسفة اليونانيين التي ترجمت إلى العربية والعربية في ذلك العهد . فكانت محاولة تياوس لأفلاطون قد ترجمت إلى العربية (٢) وأسه في عرف أفلاطون لا يكون لعالم على صورته من على صورته المثلى الأثرية . فساعدت هذه الفكرة المعجزة على القول بأن العالم منحرف لا يشبه الله الحق أعني ( في لغة المعجزة ) الماخ لو حود لها صفات مختلفة وميزة عنه ، كما أنهم يقولون أن الله يخلق الخلق على مثال سبق .

ومن جهة أخرى يقول أرسطو إن الله ليس بالعالم المدعيه له لم وإنما العالم يجتهد بأن يحكي بقدر المستطاع حبه كحبه الله ، ولكنه لا يستطيع ذلك

(١) الأنعام ٦ آية ١٠٣

(٢) ترجمه يحيى ابن العسري في عهد المأمون وراجع ترجمه جعفر بن إسحاق ( ١٩٦ م ) وطبع هذه الترجمة سنة ١٢٦٤ هـ من أبو هادي الملاط وإبراهيم النطام الذي عرقه جعفر بن إسحاق في بغداد .



لسبب مادته ، فيقد الحياه الإلهيه بحركة مستمرة وأزلية وهي الحركة الدائرية ( أنظر أرسطو كتاب الطبيعة ص ٢٦٥ ب ١ ) التي هي العلة الغائية للعالم فإذا لا توجد أن مثله بين الله والعدم وأنه على رأى أرسطو لم يسع ماهية العالم ولا وجوده . بما للمعترلة مع غيرها كل مثله بين الله والخلق نقول إن الله مسح أو حود فقط لعدم حتى صار كائنا

وعندما أعلقت مدار من شيء لنفسه الخ سملقوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة وترث سملقوس Simplicius عدة شروح لبطولات أرسطو وكان أغلب المعترلة على صفة الفرس حتى أن بعضهم كان من أصل فارسي مثل أبو علي الأسواري

فهذه المرحوم الفرسية لكتب الفلاسفة اليهوديين التي قام بها السريديسون من جهة ، وله حجت التي قام بها الفرس من جهة أخرى ، ساعدت المعترلة على مطبعة لفسكر ليونان وفدعت لهم ما يبرهنهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه .

لكن هذا لا يعنى أن المعترلة وجدت الأفكار التي تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة . أن فضلهم لكثير ، لأنهم اعمدوا من فسكر ليوناني مرأوه مناسباً لرد على المشبهة ودفع كل شرك معاه من أنهم ، حماة التوحيد .

٥٥

إن نبي المعترلة لصفات الله تعالى لم يجمعهم من البحث في بعض الصفات على عم أنها اعتبارات ذهنية فقط وليست حقائق تتصف بها ابدات الإلهية .

وهذا ما يتطرق إليه في الفصل الثاني

## الفصل الثاني علم الله

إن من المعترلة لصفات الله لم ينعى من لحدث في بعض الصفات كصفة العلم وقدرته وإلا إده ولعن على رعه أنها اعتبار ذهنية وملائمة سا حسب قول أن انهدس الاعلاف الذي يقول إذا تحدث عن علم الله أو عن قدرته مثلاً فذلك لا يصل إليه تعالى من أوجه مختلفة في حين أنه تعالى ذات واحدة وأرليه<sup>١</sup> ونحن محووفات مركبة وحدثه ، ذلك سحاً من هذه الاعتبارات وخصوصاً من عا حرو و عن دارك الامت هي

ويريد ابراهيم الطام قالاً معنى قولى إن الله عالم ذات ذاته وبى الخمل عنه ومعنى قوى قادر ذات ذاته وبى تعبر عنه ومعنى قوى حتى إنشأت ذاته وبى الملوب عنه . وكذلك الأمر في سائر صفات الذات<sup>٢</sup> فهكذا لا توجد سوى ذات واحدة أرليه سطر بمن إليها نظرة بحرنية في حين أن هذه الأحرار أعنى الصفات غير موحدة الله فيها فقط طبيعة عقلا قصة له أجرة تلجئ إليها وأول هذه الصفات لتي يبحثها المعترلة هي صفة العلم .

### ١ - علم الله هو الله

لما معنى واصل من عطاء كل صفة عن الله تعالى رد جميع الصفات إلى

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٢٨٦ - كتاب لاتصار للشاطب ص ٧٥

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ١٦٦ و ٢٨٦

دات واحدة . وراى أبو الهدى توكيداً فى هذه الصفات إلى الدات  
قائلاً . إن علم الله هو هو ( أى الله ) وإن الله يعلم نفسه وإن نفسه يست  
بشى غايته ولا نهاية<sup>(١)</sup> . وراى علم الله لا متهى كما أن الدات لا متهى . وبصيف  
أبو الهدى قائلاً . إن الله يعلم حقيقة . ليس يعلم أرئى ( قد سمعتم ) عن داته كقول  
الله . وليس يعلم مكسب تحدث كقول الله . بل إنه عالم ربه<sup>(٢)</sup>  
حتى إن أبا الهدى وانظم كان يقولان معنى قول عام هو يست داته  
ومعنى الخليل عنه . صفات هى لعلم وأعلم هى الدات لا يمكن فصلها وكذا  
الحال فى الصفات الأخرى

ويذهب معمر وهو أعلم المعترية مره فى تدقيق نقول . فى الصفات  
إلى القول بأن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأن من سره المعلوم عنده  
أن يكون غير اعلم به . وهكذا يكون اعلم مستمر أع من المعلوم . ولكن  
معمر رد هذا التمييز بينهما جوف من أن يؤدى ما رأى الاعتقاد بأن علم الله  
بحر حقيقة عن داته عرض القول بأن الله يعلم نفسه وقال بأن العالم والمعلوم  
واحد أى أن علم الله هو داته ( أى دات الله ) وعلى ذلك لا يكون العلم  
مفصلاً فى الله . ولكنه دائم به قسم وغير ميز عن ذاته<sup>(٣)</sup> .

لذلك قال جمهور المعتزلة . بخلاف اعلم الله عن وحى إنما هو بخلاف لاحقيقة  
وإلى معناه أنه تعالى لا يحسن<sup>(٤)</sup> فتكون المعادلة خالصة كاملة ذمة بين ماهة

(١) الإصدار للخط من ١٨ ، ٧٠ ، ٨٠ ، ١٢٣ مقالات الإسلاميين (الشعرى من ١٦٥

و ١٨٤) (٢) الشيرازى فى المسائل وسئل عن هاتين من حرم ١٢ من ٢٣

(٣) العبدى . يعرفون الفرق من ١٤١ — المعترية . المسائل عن ٥ من ١١ حرم

ج ١ من ٧٥ (٤) ابن حزم . الفصل ٢ من ٩٩

الله وعلمه ، كما أن هذه المعاداة كاملة أيضا بين الدهية وأى صفة من الصفات الأخرى ولقى هي في نظر المعتزلة اعتبارات ذهبية ليس إلا .

## ٢- مصدر هذه الفكرة

يقول أرسطو في مقالاته ثمانية عشر من كتاب ما بعد الطبيعة أن الله عم كله قدرة كله ، حياه كله ، سمع كله ، صر كله وقرأ أبو الهذيل والظلم في تعداد رحمه من لغات أرسطو وفلاطون ويكره أبو الهذيل قر أحد هذا القول عن أرسطو على حسب ما جاء في مقالات لاسلاميين للأشعري<sup>(١)</sup> وحسب أبو الهذيل انحط من عند نفسه وقال : عليه هو هو ، وقدرته هي هو ، وغير ذلك أشهر مما دلت بقوله إن أيا الهذيل اقتبس هذا الرأي من لفلسفه الهندس اعقبوا أن ذاته لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معنى قائمه بذاته بل هي ذاته<sup>(٢)</sup> . والمعروف أن هذا هو قول أرسطو .

وهناك سبب آخر جعل أبا الهذيل أو لا ثم لمعزله ثبات دون الصفات إلى ذات . يقول أبو الهذيل : هذا فرق بين قول لقمان إن الله عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول لقمان إن الله عالم بعلم هو ذاته ، وهو أن القول الأول في الصفة والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة أو ثبات صفة هي بعينها ذات ، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة والعدل) وجوها للذات فهي بعينها أرقام "النصري" — بذلك بين القول الثاني أمائس

(١) مقالات الاسلاميين الأشعري من ٤٨٥

(٢) التنبيه على : النفس ١٦ من ٥٧ - الاسعرائي - التنصير في الدين من ٤٢

بأن الله عالم بعم ذاته حتى يرد لأفانيم عند الصدى

### ٣ - قدم علم الله

لما كان علم الله هو الله ، ولم كانت ذاته تعالى تتصف بالقدم ، وبدأ عليه قديم أبداً . وهذه نقطة في غاية الأهمية عند المعتزلة ، لا يمتك أبو الهذيل والنظام يرددان أقول ، قدم العلم <sup>(١)</sup> ويقول هشام لمعطى إن الله لم يرل عالماً لنفسه لا يعلم سواه قديم ولا يعلم محدث وإن الله لم ير عالماً بأنه سيحقق الدنيا ثم يقب ثم بعد أهل ( فريق في الحق وفريق في لسعير ) <sup>(٢)</sup> . نصيب المعتزلة على قولهم إن الله لم ير عالماً بنفسه ، ولها بأنه تعالى عالم لذاته لا بما سيكون ( والمستقل لا يوجد إلا بالهبة بنا وليس به وجود عند الله ) . وهناك فرق كبير بين علم الله وعلم الإنسان : فبما ما سيكون هو علم شيء حائر ، على عكس علم الله بما يكون فإنه علم بشيء متحقق واقع . ولكن علم الله هو علم شيء حقيقي لا شيء حائر ، لأن الجائز يمكن أن يحقق وعلم الله لا يتغير به <sup>(٣)</sup> .

### ٤ - هل ما يعلم الله وما يفهمه الله قريب من علمه به وقدرته عليه ؟

تقول المعتزلة أن علم الله قديم وأن محض علمه يتجلى أولاً على - وهو هنا الله وفيه العلم هـ الذات - وثب موضوعاً هذا العلم - وفي الله هو

(١) الخط - الانصار ص ٨ ، ٧٥ ، ٨ ، ١٢٤ ، ١٠ الأشعري مهابل الاسلاميين

ص ١٦٥ و ١٨٤

(٢) الخط - الانصار ص ٦ - (٣) سهرستاني مهابل الافهام ص ٢٢٠

أما إبداءات وكل ما هو غير إبداء . فبما كان العلم في الله هو إبداءات ولم  
كانت إبداءات قديمة شئ فاشئ . فكيف أن يعبر علم الله أعني أن يرى فيه أو  
يبدله والالم بعد ذاته تعالى كاملة قديمة . وهذه على ذلك يكون العلم  
قديم من حيث هو جزء من موضوع هذا العلم حادث من حيث أنه متحقق  
في الزمان . هذا هو موقف المعتزلة من هذا السؤال

فقط ملاحظ أن هشام يعرض مع قوله قدم علم الله ، كان يجب على من  
يسأله . ثم يرد الله علم الأشياء . لا أقول . لم ير علمًا بالأشياء  
وأقول . لم ير علمًا به واحد ولا ثان . لأن قولي : لم ير علمًا  
بالأشياء اثبات أنها لم تر مع الله وقولي : بقاء أن يسكن الأشياء الله  
إليه . ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود . (١) . وهو على كل لا يسمى . لم  
حققه الله ولم يكن شئ ويسمى ما خلقه الله وأعدمه شئ . وهو معلوم (٢)  
أن موقف القائل - كما يعرضه الأشعرى هذا - يبدو محققا لموقف أبي  
المعتزلة في مسألة ما بعده الله . إذ أنه يقول أن علم الله قديم وأن الأشياء  
ليست قديمة . ولكن لما يستمر الأشعرى ويقول : أن القائل كان لا يسمى  
ما لم يخلق الله ولم يكن شئ ويسمى ما خلقه الله وأعدمه شئ . وهو معلوم ،  
وفي ذلك دليل على أن القائل لا يقول خلق في الزمان وسكن يخلق مد  
القدم .

وفعلا يصيب الأشعرى قائلا . وهذه العلة التي اعتل بها هشام في لعن أحدث  
عن بعض الأئمة الذين يثبتون قدم الأشياء مع أنها واولو . فوالله لم

يرى الله عدد الأشياء، ويجب أن تكون الأشياء له تزل فذلك قد قدمها<sup>(١)</sup>  
ومن جهة أخرى يقول الخياص: «واقعه حل ذكره عند هشام القوطي لم  
يرى عالما نفسه لا يعلم محدث وأما رعم أن الأثـ لمحدثات لم تكن  
أشياء قبل أحداث الله ما»<sup>(٢)</sup> فقط هذه الأشياء كانت ممكنة ومعلومة  
عند الله منذ الأزل ولا يصح أن شيء لا عندما يتحقق في الوجود فيكون  
ما بعده الله قديم من حيث أن هذا المعلوم ممكن (أو حود) ولكنه يتحقق  
في الزمان.

فرد كل ناعس في قول هشام القوطي يفهم من لفظ شيء عدده كل ما هو  
محقق وهو حود فعلا أعني الممكن الذي مر من جهة عدم إلى حدة الوجود  
ولكن هذا الممكن سابق لوجوده وأنه قد يرى أنه فكون علم الله عنها  
مصدق بالذات الممكنة، وأوجود أعني الأشياء لممكنة المتحققة - لا يعبر  
هذه ادبيات وهذا هو معنى قول القوصي: «أن الله لم يرى عالما نفسه  
لا يعلم محدث»<sup>(٣)</sup>

أن تعجب فكره عدم عند المعتزلة توضيح لما مسأله قدم ما يعلمه الله  
فقط شيء، عند القوطي معناه هو مركب من ماهية ووجود أعني  
ما هو محقق في لوجوده بما في المعتزلة يعنون بهذا اللفظ ما هيات فقط  
حتى في حده عدم<sup>(٤)</sup> من جراء اختلاف المعنى في هذا اللفظ كان هذا  
التقص الظاهر بين رأي القوصي ورأي باقي المعتزلة في مسأله من أهم

(١) من المصدر من ١٨٩ (٢) الخط. الأسفار من ١٢٥ و ١٢٦

(٣) أخر ما تلى من الأول خاص بعدم

مسائل التوحيد . ولكن يرول هذا البعض عندهم بذلك تماما معنى هذا  
اللفظ عند الطرفين وبصح اعتقاد جميع المعتزلة واحدا فيما يتعلق بتقديم  
ما بعينه الله . ويحد ثانيا لذلك في ما يرويه الأشعري عن عباد بن سليمان  
صاحب النهطلى والقتل : « ان الله لم يرل عالما قادرا حيا وأنه لم يرل  
عند معومات هذا على مقدورات علمه أشياء وجواهر واعراض  
واقعا . وأن الأشياء أشياء قبل كونها وأن الجواهر جواهر قبل  
كونها وأن الاعراض أعراف قبل كونها وانحوهات كانت بعد أن لم  
تكن وحقيقة الحديث أنه معقول <sup>(١)</sup> ونصح من ذلك أن الجواهر  
والاعراض في حاة لعدم تزل معلومه من الله . فبعينه الله قديم ولا  
يمكن لأى شىء كان أن يرس في علمه تعالى .

##### ٥ - اعتراض على هذا القول : اعتراض هشام بن الحكم .

عما أن الله لم يرل عالما لأشياء حتى قبل وجوده ولم يرل قادرا عليها  
قبل ما بعينه الله . ومقدر عنه قدم أيضا : هذا مقال وجه هشام من الحكم  
(الرافضى) إلى المعتزلة قائلا لهم : « إن كان الله عالما بدقائق الأمور وجلائها  
فهم لم يرل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه لأنه الآن عالم لذلك وما بعينه لأن  
هو لم يرل عالما به . فإن كان هذا هكذا فهم يرل الجسم متحركا لأنه لا يجوز  
أن يكون الله لم يرل عالما بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك  
على ما وقع به العلم <sup>(٢)</sup> .

##### ٦ - رد المفترضة :

يدو هذا الاعتراض وجهان في أول وهته . ولكن المعتزلة وجدت فيه

(١) الأشعري . مقالات من ١٩٥ (٢) الجباط : الأتصار من ١٠٨



نقصاً وضعف كبيرين - يوجد أولاً نقص مطلق في الاعراض نفسه لأن الله في مذهب هشام بن الحكم حارس بالأمور غير عام ، وهو يعدها عند وقوعها . وهذا يشبه شيعه بحلقه يتفحص كماله تعالى

ثم هناك ضعف آخر في الاعراض وهو ان كان الله لم يزل علمه بالأشياء قدراً عيباً فهذا لا ينافي أن الأشياء المعنوية والمقدورة عليها لم تزل موجودة منذ القدم . لأن الله من أن يكون قبل فعله ، عما وكيف يفعله وإلا لم يجر وقوع لفعله منه . كما أنه إذا لم يكن قدراً على فعله قبل أن يفعله لم يجر وقوع لفعله منه . لا ترى أن من لم يحسن السباحة أو الكتابة لم يجر منه وقوعها . وإذا تعلم كيف يكتب أو يسبح جاز ووقع الكتابة أو السباحة منه . وهذا حكم كل فاعل لا بد أن يكون قبل فعله عما به وإلا لم يجر وقوعه منه . وإنما على ذلك نقول المعتزلة إن الله كان ولا شيء معه . وأنه لم يزل يعلم أنه سخلق الأجسام وأنه يستحرك بعد خلقه أروها وسكن . وأنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حركها . وأنه ساكنة إذا سكنها . وهو انقصه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه متحرك ، وأنه في حال حلول الحركة فيه متحرك . ولا ماض ولا مستقبل في عيه تعالى لأن عيه هو ذاته وعيه سبق لمعومات فكريه فكما الأشياء أزلته في علم الله ، محدثة في الزمن المعين والحادثة لها من الله . وحدثاتها في الزمن لا يصيف ولا يبدل شيئاً في علم الله لأن هذا العلم سابق لها .

## ٧ - معنى علم الله كما بر صم الجاني

إن الكلام في علم الله يختلف كل الاختلاف عن الكلام في المعرفة عند الإنسان ، لأن علم يتكون تدريجياً ونحن نصل إلى المعرفة بنقص مجهود فكري مستمر بدله في فهم الحقيقة والواقع ، ونزد هكداً نمر اجل أدبه مرحلة الجهن وأسمده مرحلة المعرفة ، ولكن كم تصادف من مراحل تشك فيها ويرددو بمعتمكبر وعن الأمور وتتحد القرارات ثم يعبره أحياناً وتتمسك بها أحياناً ، وهذا التدرج في تكوين المعرفة برهان فاصع على عجز العقل البشري وعدم كونه

وإذ ما تكلمنا عن علم الله فلا يجوز أن نقارنه بعامنا ولا أن نحاول فهمه بشيئه يعلم ، لأنه لا يوجد أدنى مشابهة بين المتدني والمتعالى ولا بين الكامل والناقص

لذلك كان الحق لا يسمى الله فهما ولا فقها ولا موقفاً ولا مستصراً ولا مستنبطاً لأن العلم والفق هو استدراك العلم بشيئ بعد أن لم يكن الإنسان به على (١) والفق هو العلم بشيئ بعد تشك ، وكل هذا يدل على التدرج والتغير في مراتب العلم ولكن لا يوجد أى تغير في الله وهو في حالة ثبات كامل لأن علم الله هو هو أعني هو ذاته وذاته ربه كأمه لا تغير فيها ولا تنس .

ولما كان الله لم يرل عدد بكل الأمور فعمله ميد الأزل كامل شامل كل شيء حصل وسيحصل ولكن هناك مسألة تبحثها المحصلة على أسطر وجاء

الحادث مؤيداً أقولهم ثبت علم الله منذ الأزل ، وهذه المسألة هي .

## ٨ - هل يجوز كون ما همهم الله أنه لا يكون ؟

ترد المعترلة على هذا السؤال بالخطأ . ولكن ذلك لا يمنعهم من تحييل السؤال تحيلاً دقيقاً ليبيحوا استحالة . وحده مثلاً على الأسواري شطر السؤال شطرين هما أولاً ، يجوز كون شيء أعمى أن الله بقدر على شيء أن يفعله ، وثانياً : الله عالم أن هذا شيء لا يكون وأنه أحر أنه لا يكون . ويقول الأسواري إذا أمر أحد نقوليين عن الآخر كان الكلام صحيحاً . ثم إذا افترق القولان كان ذلك مستحيلاً . وذلك على عكس ما هو عند الإسماعيليين ، لأنه ليس من المستحيل أن يلاحظ عند الإسماعيليين ما بين معرفته لعمل وأجب أداؤه والامتناع عن أداء هذا العمل . لأن الإسماعيليين على اثنين في حين أن الله لا يوجد فيه تغير ، وعليه وإرادته وقدرته تعالى هي ذاته وذاته<sup>(١)</sup> لا تتغير<sup>(٢)</sup>

وهناك رد آخر على هذا السؤال فتقول المعترلة : إذا علم الله أن حدثاً أو عملاً أو شيئاً لم يحدث لعجز أو استحالة في الحادث أو العمل أو الشيء نفسه ( مثل ترييع البائرة أو إرسال المؤمنين إلى الدار ) أو لعجز من قبل الله على حدوث هذا العمل أو الشيء إذا أن حدوثه يناقض الضم والقوانين المستوية للعالم منه تعالى ، فإن هذا الحادث أو العمل أو الشيء لم يحدث أبداً ما دام وجد لعجز أو الاستحالة<sup>(٣)</sup>

في هذا الرد نجد اعتقادي راسخين عند المعتزلة وهم أن العالم حاصع

(١) القبرستان . الخ على هامش من حرم ١٢ ص ٦٦ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٥٩ و ٦٠ (٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٦٢

لنظام كامل تام مطابق لعلم الله . وما أن علم الله سم . ذات فظام العالم  
ثابت أيضا لأنه لو تصادف و تصح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى فعليه  
لم يعد كاملا . وما أن علمه هو ذاته فمصحح المئات واحاله هذه غير كاملة  
أيضا وهذا تناقض .

ويريد أكثر المعتزلة على ذلك فائين ما علم الله أنه لا يكون لاستحالة  
أو لعجز عنه يجوز أن يكون على شرطين : أن يرفع العجز عنه وإلا  
تحدث القوة عليه . ولكن في هذه الحالة كان الله لم يرب . يعلم برفع العجز  
عن هذا الشيء . ويحدث القوة عليه . وهذا لا يتفق كماله تعالى  
فتلاحظ أنه مما اختلف وضع المسألة فالحق واحد وهو أن المعتزلة  
تردد دائما أن الله لم يزل عالما . لا شبهة كماله ولا يجوز حدوث شيء إلا وهو  
لم يزل يعلمه .

• •

لما كان الله لم يزل يعلم كل شيء فكيف يمكن أن يتكلم عن حربه  
الاحتياط عند الإنسان لأعماله ؟ فهو حر فعلا أم محبوس ؟ المسألة في عباده  
الدقة والأهمية وهاك رأى المعتزلة فيها

#### ٩ - علم الله وتصير الإنسان في الضرورة .

يحدثنا ابن حزم عن رأي هشام بن عماري المعبري بشاركة فيه جميع المعتزلة  
لأنه يعبر عن أصل من أصولها في علم الله . يقول هشام . من هو الآن  
مؤمن عابد وسكن في علم الله إنه يموت كافرا أيه الآن عند الله كافر . ومن  
من كان الآن كافرا محميا أو نصرانيا أو دهريا أو بدنيا ولكن في علم

الله أنه يموت مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن<sup>١١</sup> . فلا عراية في هذا القول  
 وإذا علم به لا يتغير . فإذا علم الله من الأثر أن فلاناً سيموت كافراً  
 ولو آمن وقف من الرمن فإنه عند الله كافر . لأنه تعالى لم يرل يعلم أن بعد  
 إيمان هذا الشخص كفرة . ولا يجوز أن يريد كفر المؤمن شيئاً في علم الله .  
 هل يعني ذلك أن لا قدرة للإنسان على أعماله لأن الله لم يرل يعلمها ؟ نحن  
 نعرف أن المعبرة : « أمم عاب » ، أنها تعني أنهم يقولون إن الإنسان قادر  
 على أعماله بحسب عاب . فكيف يكون التوفيق بين القولين إن الله لم يرل  
 يعلم كل شيء ، وإن الإنسان قادر على أعماله ؟

هناك حل دقيق نقى به حتى لوفى بين هذين القولين . فيقول :  
 انقصر الحالات لثلاث الآتيه

أولاً يقول الخالق إذا وصلى مقدور بمقدور كانت النتيجة إيجابية  
 صحيحة مثلاً لو قسا إذا آمن الكافر ( شرط أول ) وكان الإيمان حيراً له  
 ( شرط ثان ) لأدخله الله الجنة ( نتيجة الصحيحة طبعاً للشرطين ) والمقدوران  
 هما : العودة إلى الإيمان بعد الكفر - الإنسان في أمكانه أن يعود إلى  
 الإيمان - وإذا لم يحير الله عما يبارئ ذلك فتكون هذه الحالة الأولى صحيحة  
 عند تحقيق هذه الحالة بعد المعبرة بعزف بمقدرة الإنسان على الكفر وعلى  
 الإيمان وذلك بمجرد اختياره . ثم إن الله لم يزل يعلم هذا الاختيار ، إننا هنا  
 بدون شك نحدد نقطة صعبة وهي شعورنا بمقدوره على اختيار شيء أو  
 حال دون الآخر . هذا من جهة . ومن جهة أخرى علم الله من الأثر أن يختاره  
 وإذا تمكنت المعبرة ، نقول بقدره الإنسان على أعماله كان تمسكها هذا

صواباً لعدالة الله وبقائه المسئولية على الإنسان وحده عندما يعاقب أو يثيب في هذه الحالة الأولى التي تعرضها أحياناً برهان كاف على حرية الاختيار عند الإنسان على شرط أن يثق اختياره على شيء ممكن جائز مقدور.

الحالة الثانية : إذا كان هناك شيئان متناقضين ولا يمكن التكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان واستحدثت "المنهج" - من قولنا أن يكون المرء مؤمناً وكافراً أو متحرراً وساكناً أو حراً ومعتقاً أو واحداً. إن الإنسان لا يقدر على ذلك وحرته مقيدة أمام تناقض "الحرية" لا معنى إذن لقدرة على عمل أي شيء أو صده - وما أن الله لم يرل يعلم بحري الأمور حسب قوايتها فهو يعلم بحري الإنسان أمام التناقض كما أنه تعالى لم يرل يعلم قوايتها العالم بكل ما يحدث فيه كان هو لم يرل علمه به.

وفي الحالة الثالثة : يقول الحق إذا وصل شئ من أحدكم حائر، والآخر مستحيل فتكون النتيجة منجزة . مثلاً إذا قلنا إن الكافر يؤمن في حين أن الله يعلم ويعبر أنه لن يؤمن من المستحيل أن يؤمن هذا الكافر فتكون إذن حرية المرء مقيدة بعمره وإجباره . ولكنها حالات شدة تليق التي يخبرنا الله فيها عن علمه (١).

## ١٠ - أثر منطق أرسطو

إن تحليل أحيائنا لمسألة علم الله ومصير الإنسان هو تحليل منطقي . لا شك أن منطق أرسطو أثر كبيراً فيه . فمقدماته انقصاب الإيجابية أو لا الانقصاب السالبة ثباتاً واستتبعه نتائج الإيجابية أو السالبة كل ذلك يدل على أن

(١) أنظر الأشرى : مقالات الإسلاميين ص ٦٠.

..حفظه . راجع إلى هذه المسألة التائكة في الجزء الثاني الخاص ( بالعدل )

الجماعى كان ملياً<sup>(١)</sup> بهذا المطلب وحاول أن يستخدمه فى مسألة من أدق المسائل وأعقدها . إنها لمحاولة حريثة وهى ليست الوحيدة من نوعها فى فلسفة المعترلة

١٠٥

من هذا يستخلص أن جل هم المعتره هو رد الصفات - ومن صدها صفة العلم - إلى ذات الله تعالى . وبى أن هذه ادعاءات قديمة لامتناهية ثابته فيكون العلم أيضاً قديماً لامتناهياً نسباً . ثم إن الله سبحانه يعلم كل الأمور وإذ كان العالم قديماً بالنسبة إلى علمه تعالى فإنه يتحقق فى إله ما ن تبعاً لهذا العلم - أما فيما يخص بمسألة قدرة الإنسان على أعماقه فالمعتره نخدها بقولها إننا نشعر بحرية الاختيار وإلما نحمل علم الله وإن عدل الله يصطربنا إلى القول هذه الحرية - وكل المسألة الأخلاقية متوقفة عليها .

(١) تتعهد الجاهل فتدعاهم الذى ألم بالفلسفة اليونانية عن طريق مرجع ابنى قام بها حتى من الحق فى بيت الحكمة (أختر بن الرافعى للسه والأمن من ١٠) والمطبع كتاب القديم ( ٣٢ )

## الفصل الثالث

### قدرة الله

ردت المعبر له جميع صفات الله إلى ذاته . وقد اتحدوا عن قدرته تعالى ،  
فهم يظنون إليها كأنها وجه آخر من أوجه الذات يحشوها على رعم أنها  
اعتبر دهي ليس إلا وغير موجوده حقيقة في امات

#### ١ - ما بقدر الله عليه

كما أن عم به يشمل كل شيء ، كسم قدرته تعالى مسطه على كل شيء  
وتبر المعبر به بين قدره الله وما بقدر الله عليه ، ويقول أبو الهدين في هذا  
الصدر : إن لما بقدر به عليه غاية وهابة في العلم به والقدرة عليه والإحصاء  
له ، ليس يحصى على الله منه شيء ، ولا يعجزه شيء منه <sup>(١)</sup> . ومن أدسه  
على ذلك قوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير ) <sup>(٢)</sup> . وكل شيء عليم <sup>(٣)</sup>  
( وأحصى كل شيء عدداً ) <sup>(٤)</sup> .

كما أنه لا شيء يعيب عن عبه تعالى كذلك لا شيء يخرج عن قدرته  
تعالى ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت قدرة الله عاجزة ضعيفة ، وعليه  
تكون ذاته ناقصة . وفي هذا ناقص لأن عبه وقدرته تعالى هما ذاته

وحين يقول أبو الحسن ومعه المعبر له أحجم . إن الله على كل شيء قدير  
من يعي هذا القول أن قدرته تعالى لا يمكنها أن تتعدى حدود ما قدر عليه

(١) الحاشية . الإنصار ص ٩ - (٥) الحال ١٦ - ٧٦ ، وسفرة ٢ - ٢٠

(٢) البقرة ٢ - ٢٨ (٣) احسن ٧٢ - ٢٨



وأما تحققت كلها في قدرت عليه كما أن عنه شئ كل المعلوم ولا يمكنه أن يتعداه؟ وبمعنى آخر هل قدرة الله حده هو هذا العلم الممتد؟ ولو أسطت على ما ليس متحقق أو ممكنا لكانت قدرة بدون مقدور؟

يحكي أن حرم عن أبي أسيد هذا الحصوص قائلا: وفان أبو الهذيل من مكحول العلاف إن لم يقدر الله عليه 'حرا' ولقدرته نهاية لو حرج إله الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شئ أصلا ولا على خلق ذره فافورقه ولا إحياء بعوضه مئة ولا على تحريك ورقة فافورقه ولا على أن يفعل شيئا أصلا (١).

وقول ابن حرم في مكان آخر: وكان على الأسواري ليصري أحد شيوخ المعتزلة يقول: إن الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل (٢).  
 ابن هذين القولين اللذين يذكرهما ابن حرم لا يعطين فكرة صحيحة عن قول المعتزلة فيما يختص بقدره الله. ويكتب أن يرجع إلى تعريف المعتزلة لقدرة الله ليرك أن في مفاهيم القدرة هي الذات وأنها غير متناهية. وإذا بدت هذه القدرة بواسطة بعض الأشياء المتحققة فالمعتزلة لا يستجوع من ذلك أن قدرته تعالى محدود هذه الأشياء لأنه زيادة على ما تحقق من الأشياء توجد أشياء يمكنه وغير متناهية في العدد لتحقيق في أمر من أوجارها عنه. ولكنها لا تخرج عن قدرته تعالى لأن هذه القدرة لا متناهية كالدات فعلى ذلك إذا كان ما تحقق وما يتحقق من الأشياء محدودا في العدد والكم والانعص فإن هذا شيء لا يعنى أن قدره الله تقف وتنتهى عند هذا الحد لأنها غير متناهية.

## ٢. تجنب المعترلة للمذهب الخاطي Pantheisme

كما أنه لا يوجد عالم بدون معلوم ولا قادر بدون مقدر عليه ، كذلك توجد موازنة بين الله والعالم . فمن جهة يرى عبداً وقدرته غير متساويين ولهما موضوع ؛ ومن جهة أخرى يرى موضوعاً لا متاهلاً وأزلاً نوعاً ما ، لأنه يقبل مفعلاً متعجباً بهاتين الصفتين صفة العلم وصفه القدرة الغير متساويين . ألا وهو انه ابدى هو في مذهب المعترلة كله علم وقدرته

فيكفي أن يسمع فيكم والله هذه ( وهو الصانع ) في العالم ( وهو الموضوع أعنى موضوع العلم والقدره ) حتى ينتهي إلى المذهب الخاطي وهو خلط الله وادماجه في العلم . وسكن المعترلة غير دائماً بين ماهية الصانع وماهية الموضوع ، وهذا ما أدى به إلى التكلم في العدم واعتبره شيئاً متميزاً تماماً عن ماهية الله . والعدم في مذهبهم هو مادة العالم اني ينقص الوجود والله يسمع هذه المادة الوجود ليكون العالم المخلوق

## ٣ - المعرفة بين علم الله وقدرته تعالى

قالت المعترلة إن علم الله هو هو ، وإن قدرته هي هو . فعلى ذلك تكون الذات هي العلم والقدره . فإذا علمه وقدرته تعالى يختلفان تمام الاختلاف عن العلم والقدره عندما لأنه كثيراً ما يقوم اختلاف بين لعقل وهو عندنا ملكة المعرفة ، وبين الإرادة وهي عندما مسكة التفسير والعمل . وكل من الآحين يدرك الشيء الحسن وغيره ولكن بالزعم من ذلك بفعل العمل الشيء - لكن في الله العلم هو القدرة والقدره هي العلم . بذلك نجد عيباً الأسواري المعترلي يشدد بحق على العلاقة بين علم الله وقدرته إذ يقول :

إن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة ، فإن الله لا يقدر على أن يمته قس ذلك ، ولا أن يقيه طرفه عين بعد ذلك . وإن من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الروال مثلاً فإن الله تعالى لا يقدر على أن يبرئه قبل ذلك إلا بما قرب ولا بما بعد . ولا على أن يربد في مرضه طرفه عين فافوقها (١) .

يذهب ابن حزم كل ادعائه من هذا يقول في حين أن المعتزلة يجده قولاً صحيحاً معقولاً منطقياً لأهم برهون جميع الصفات إلى الذات : فعم الله هو ذاته كما أن قدرته هي ذاته . فما بعده الله فهو قدر عليه ولا يجوز خلاف ذلك ، وما يقدر عليه فهو تعلمه ، ولا يجوز خلاف ذلك في مذهبهم — وهم لا ينظرون إليه تعالى كما نحن ننظر إلى الإنسان الذي يفكر ويعلم ويقرر ثم لا يفقه أو بعد خلاف ما قرر . لا لأن علم الله هو قدره . وليس هناك أي مشابهة بين الله تعالى والإنسان لذلك نجد أكثر مؤرخي أهل بهشون لأقوال المعتزلة أن يبدو لهم غريبه . ولكن عندما ندرك أصل مذهبهم وهو رد جميع الصفات إلى الذات فهم بسهولة هذه الأقوال ونجدها نتيجة منطقية للأصل الذي سوا عنه مذهبهم .

#### ٤ - هل الله مكلف بفعل الأفضل ؟

يقول المعتزلة أن الله مكلف بفعل الأفضل . وهذا القول نتيجة منطقية لرأيهم في ماهية الله المتناهية والكامنة إذ أنهم يردون إليها نعم والقدرة ، ولما كان الله كاملاً فلا يمكنه أن يقف عديم هو غير كامل وإلا أصبح هو

تعالى أيضا غير كامل . وعلى هذا القول مدت المعتزلة رأيها في التعاؤل  
وبقول النظام والجحوظ والاموارى والكفى من الله لا يوصف بالقدرة  
على ترك الاصلاح من الافعال إلى ما ليس بأصح<sup>(١)</sup> ونحن لا نعجب من رأى  
المعتزلة هذا لأن الله وهو كل الكمال لا يحرّم على خير ثم يبين إلى خير آخر  
أسمى من الأول كأنه تعالى يتدرج في مراتب الكمال . هذا كل الأمر كذلك  
لم بعد الله كمال الكمال . إذ أن في هذا الخير الأسمى مدى ما لله الله تعالى  
بعد تركه الخير الأول بوجد كمال كان سقصر الأول وهذا الكمال كان  
سدى في تحرك الله من درجه في الكمال إلى آخرى أسمى منها . وهذا التحرك  
دليل على القصر وانقصر برهان على عدم الكمال . وبناء على ذلك يمكننا  
أن يدرك بسهولة لماذا كان أبو القاسم الكندي المعتزلي يقول يحتاج الاصلاح  
للعبد وأن الإحسان على الله تعالى محل لاستحقاقه موجب فوقه بوجوب  
عليه شيئا<sup>(٢)</sup> .

#### ٥ - التعاؤل عند المعتزلة Optimisme

يؤيد ابن حزم هذا التعاؤل عند المعتزلة حين يقول وقالت المعتزلة  
كلها إن الله عز وجل ليس في قوته أحسن مما فعل بما وأن هذا أسمى فعل  
هو منتهى طاقته وأحر قدرته أتى لا يمكنه ولا يقدر على أكثر<sup>(٣)</sup> . ويدافع  
النظام عن هذه العقيدة الراسخة عند المعتزلة دفاعاً قوياً حيث يقول . إن  
الله لا يقدر أن يفعل معاده خلاف ما فيه صلاحهم . ولا يقدر أن يقصر

(١) الأشعري معالاة الاسلاميين ص ٥٥٥ - السدادي . الفرق بين الفرق ص ١٦٦

(٢) الاسعرائيني . التصديق في الدين ص ٥٢ (٣) ابن حزم الفصل ١٤ ص ١٤٦

من نعم أهل الجنة درة لأن يعيدهم صلاح لهم ولتقصا بما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يرد في عذاب أهل الدرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً<sup>(١)</sup>، ثم راد على هذا بأن قال إن الله لا يقدر أن يعطي بصيراً أو يرمي صحيباً أو يقرر عبداً إذا علم أن الضرر والصحة وانعى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر أن يعطي فقيراً أو يصحح رماً إذا علم أن المرض والرمانة والفقير أصلح لهم<sup>(٢)</sup>.

فإذا كل ما يحصل في الدنيا وفي الآخرة هو أصح ما يمكن للمعاد وهذه نتيجة منطقية لنفي جميع الصفات عن الله وردها إلى المبادىء، وإدات عاينها الكمال لا يعرضها أي عجز أو نقص، بذلك يرم أن يكون ما عمله كاملاً

لكن الإنسان وهو محدود في عقله يسأل أحياناً أي حيز يوجد في بعض الأمور والحوادث التي لا يرى فيها سوى انقص والعجز والافات إن المعترلة لا تحكم على الأشياء بحريتها، وإنما تنظر إلى العالم بأسره وتدي حكماً عليه بأكمه. ويذهبون إلى لقول من أنصبيه كاملة لأن الصانع كامل فما يبدو ساكناً عجز أو نقص أو آفة، فكل ذلك يساهم في حيز الدنيا العام ويصبح خيراً وصلاًحاً.

هل يعنى هذا قول أن المعترلة كانت تميل إلى صبر رواق على الآلام والشدائد أم إلى صبر كصبر المسيحيين الذين يرون في الآم طريقاً لكسب خير أعظم لا يمكن الرد على هذا السؤال إلا بعد البحث في مصدر فكرة التفاؤل عند المعترلة.

(١) المعادى: الفرق بين الفرق ص ١١٠ - الحاشية: كتاب الانتصار ص ١٧ و ٢٣

الشهرستاني، الملل ١٠ ص ٦٩ (٢) المعادى: الفرق بين الفرق ص ١١٠

## ٦- مصدر فكرة التفاؤل

بالرغم من أن النظام هو أول معترلي نكلمه بوصوح في التفاؤل يقول  
الشهرستاني أن لنظام أحد هذه المقامات من قدماء الفلاسفة حيث قصوا بأن  
أحواد لا يجوز أن يدحر شئ لا يقبله ثأ أسدعه وأوحده هو المقدور ، ولو  
كان في عبه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل من أسدعه نظام وتر نيبا وصلاحا  
لصع<sup>(١)</sup> . ويرى هوروفر أن لنظام قد تأثر بنفسفة الرواقيين القانين بأن  
الشر والخير تنعهما حتما عقاب أو جراء . وديت حسب قوايين ثابتة لا  
يمكن تغييرها أو تحريكها . فعلى الإنسان أن يتجنب نصر وسكوت المصائب  
والشدائد والآلام . لا يمكنه أن يعير بحرى الأمور وسد<sup>(٢)</sup> . ولكن  
شئ ما بين رأى الرواقيين ورأى المعتزة من فرق في التفاؤل . إن هؤلاء  
يرون فيما أسدعه شرآ سيلا لخير أكثر وأعم . فلا يمكن أن شاطر  
المستشرق هوروفر بأنه هذا القائل أن المعتزله قد تأثرت بالرواقيين .  
لأن المعتزله لا تنظر إلى الألم في حد ذاته من ترى فيه سيلا للخير .

ويقول أبعزادى من جديبه إن النظام تأثر بالمادية القائلين إن إله الخير  
لا يمكنه أن يفعل إلا الخير ولا يمكنه أن يفعل الشر ، لأن الشر لا يصدر  
إلا عن إله الشر . ولكن النظام رد على المنية قولها بالاشين ( إله الخير  
وإله الشر )<sup>(٣)</sup>

فتكون المعتزله قد بحثت أقوال قدماء الفلاسفة وأقوال المنية  
واستحدثت منها قول لا يقق ويكال الله تعالى . وحا قولها متفقا أيضا وفكرة  
المسيحيين في الألم كطريق لخير أعظم

(١) الشهرستاني . الملل على هامش ابن حزم ١٢ من ٦٩

(٢) الحياض . كتاب الانتصار من ٣٩٠ ، ٣٨٤ ، ٣٨٠ ، ٣٧٤ ، ٣٦٨ ، ٣٦٢ ، ٣٥٦ ، ٣٥٠ ، ٣٤٤ ، ٣٣٨ ، ٣٣٢ ، ٣٢٦ ، ٣٢٠ ، ٣١٤ ، ٣٠٨ ، ٣٠٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٠ ، ٢٨٤ ، ٢٧٨ ، ٢٧٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٠ ، ٢٥٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٢ ، ٢٣٦ ، ٢٣٠ ، ٢٢٤ ، ٢١٨ ، ٢١٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٠ ، ١٩٤ ، ١٨٨ ، ١٨٢ ، ١٧٦ ، ١٧٠ ، ١٦٤ ، ١٥٨ ، ١٥٢ ، ١٤٦ ، ١٤٠ ، ١٣٤ ، ١٢٨ ، ١٢٢ ، ١١٦ ، ١١٠ ، ١٠٤ ، ٩٨ ، ٩٢ ، ٨٦ ، ٨٠ ، ٧٤ ، ٦٨ ، ٦٢ ، ٥٦ ، ٥٠ ، ٤٤ ، ٣٨ ، ٣٢ ، ٢٦ ، ٢٠ ، ١٤ ، ٨ ، ٢

نقول المعترلة إن الله لا يفعل إلا الأصلح وأن قدرته لا تأتى إلا بما هو كمال . فقط هناك نقطتان دوانا أهميه كبرى وهما التوفيق بين قدرة الله تعالى وحرية الاختيار عند الإنسان من جهة ومن جهة أخرى مسألة العدل : هل يمكن أن يفعله أم لا يمكن .

#### ٧ - قدره الله وقدره الإنسان على الأعمال

لما كان الله قادراً على كل شيء . ولما كانت قدرته لا متناهية كداته ومتجهة دائم نحو الكمال ، فمن أين يد الشّر والمعضية وما يترتب عليهما من عقاب وألم ؟ إلهما لا يقعان إلا عن كائن حر الاختيار في بيته وأعماله يتردد ثم يختار ويعزم . وفي تردده هذا دليل على عجزه وعدم كماله . ويترتب على اختياره نتائج ملائمة لما اختاره من عمل حسن أو سيئ . فأن قدرة الله من عمل الإنسان هذا ؟ إن قدرته تعالى يحدها حرية الإنسان والمعترلة يتمسكون بشدة بهذا المسأله وينتوب عليه المسأله الأخلاقية بكاملها وبما أن الثواب أو العقاب هو نتيجة لما اختاره الإنسان بمجرد حريته فلا يمكن لله أن يعير أو يبدل في هذا الثواب أو العقاب . ويقول الصمد بهذا الصدد . إن الله لا يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة منها ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار . ويقول أيضاً لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها <sup>(١)</sup> . إننا لا نعجب من قول المعترلة هذا لأنهم أثبتوا من جهة قدرة الله لا متناهية ؛ وهي في مداهم ليست سوى الذات ؛ وأثبتوا من

(١) البعداوى . الخلد في القسوس ص ١١٥ - أشهر سنن . الخلد والبعل على ص ٥٠

أين حرم ص ٦١

جهة أخرى قدرة الإنسان على أنه حر في اختياره . وبعد ذلك وجدوا أنفسهم أمام مشكلة عويصة وهي هل الله قادر على كل شيء . على الظلم والجور كما هو قادر على العدل ؟ والمعنى أوضح من بقدر الله تعالى أن يثبت من استحسان العقاب وأن يعاقب من استحق ثواب ؟ تحت المعترلة هذه المسألة على صورة العدل وسدين فيما بعد احسن إلى توازنه وقيل أن تعرض لهذا الحل يذكره عقيدة راسخة عند المعتزلة استتجوها من قوهم بعدل الله و قدرة الإنسان على أخذه ، وهي أن الله تعالى يعمل لما فيه صلاح الخلق ولكنه يترك الإنسان حراً في اختياره . ولذا كان الله تعالى لم يرتب يعمل ما يختاره الإنسان من أعمال فإنه يأتي أحب ما يظف من عبده لمساعدة دوى الإرادة الحرة . ثم يقول بشر ابن المعتز إن الله لو علم من عبده أنه لو أقامه لأمن كان إقامته أصح له من أن يمنه كافر<sup>(١)</sup> فليس هنا مسألة اللطف الذي يتداركه الله به العاصي ولكن المعترلة بقول إن هذا اللطف لا يمحى إلا في حالات شدة بادره . وخلص نفوسنا أو هلاكها عند إلب ، وذلك بقصص حبه اختياره . لذلك يقول بشر ابن المعتز ومعه جميع المعترلة إن الله لا يكون موافق لمطبع في حال وجود طاعته . ولا معادب للكافر في حال وجود كفره ، وإنما يوافق المطبع في حاله الثانية من وجود طاعته ، ومعادب الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره<sup>(٢)</sup> .

هذا قول واضح بأن الإنسان محض إادته يصبح مطيعاً أو كافراً ولا قدرة لله في ذلك . وبعد هذا يصبح الإنسان مطيعاً ( وهي الحالة الثانية التي يتحدث عنها المعتزلة ) حينئذ يكون الله موافقاً له ، وبعد هذا يصبح كافراً



(وهي الحالة لثباته في الكفر) حيثئذ يكون الله معادياً له . ويستند المعترضة على ذلك تمولهم منه لو حار أن يساعد الله الإنسان في حال وجود الطاعة فيه حار أن يساعد في حال وجود الكفر فيه . وهذا محال في مشيهم لأن الله لا يفعل الشر . ولشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله على حسب قول قاسم الدمشقي <sup>١١</sup> .

## ٨ - الحكمة في أعمال الله

قالت المعترضة أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وعرض والعرض من غير عرض سفيه وعث واحكم من بعض أحد أمر من إما أن يسمع أو يسمع غيره . ولما تقدس تعالى عن الانساق تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره . فلا يخاف من أفعاله من صلاح <sup>١٢</sup> . ولما كان الله غاية في الحكمة فهو لا يفعل إلا الأصح فتوجد إذن قوانين ثابتة ومحددة من لدن حكيمته تعالى تسوس جميع الأمور في هذا العالم وهذه القوانين حاصلة لحكمة الله انكامة فيجب أن ينظر إلى كل ما يحدث في العالم كونه تعبير هذه الحكمة . وعرض الإنسان في أنهم يمكن أن يدرك هذا النظام الكامل في العالم وأنسى يدن على وجود حائق أرلى حكيم عادل

وتقول معترضة بعداد في هذا مصدد أن كل مثال العبد في الخلق والمال من الأسماء والصراة والفقر والعنى والمرضى والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد أهل الدار في امار صلاح لهم وأصلح

فإنهم لو حرموا منها لعادوا لما هو أغنى و صاروا إلى شر من الأول<sup>(١)</sup> .  
 وشيوخ المعتزلة من الصرة صاروا إلى أن اتداء الخلق نفص و نعام من  
 الله من غير إيجب عليه ولكنه إذا حبس العقلاء وكلفهم وجب عليه إراحة  
 عليهم من كل وجه و رعية الصلاح والأصلح في حقهم بأنم و حبه وأسع  
 عية<sup>(٢)</sup> . وذلك لأن لصنع حكيم والحكيم لا ينعن فعلا يتوجه عليه سؤال  
 و يرم حجة من يريج اعس كلها فلا تكلف به إلا وسعها ولا يتحقق الوسع  
 إلا بإكمال العنصر لا قدار على نعن ولا يتم لعرض من لفعل لا يثبتات الحراء  
 ولتجرى كل نفس بما كسبت فأصل التحيق والتكليف صلاح و الحراء صلاح .  
 ومخالصة قول المعتزلة هو أن التكليف صلاح في ذات حده كما وأن  
 قدرة الإنسان على أعماله صلاح و الحراء صلاح . ولا يمكن أن يكون  
 أصلح من ذلك إذا أن الله لا يفعل إلا الأصح . وهذا فيما يتعلق بالحياة  
 الأخلاقية . وموقف المعتزلة لا يخلف عن ذلك فيما يتعلق بالطبيعة . ويذكر  
 الحياط في هذا الصدد قول قاسم البمشقي المعتزلي ملخصا موقف المعتزلة  
 فيقول . إن قاسم كان يرعى أن الفساد في حقيقة هي المصحة فأما ما مضى  
 الله من القحط والجذب وهلاك الررع فبما ذلك فساد و شر على المنجر لا  
 في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح و خير إذا كان الله جن ذكره إنما يفعله  
 بخلقهم نظرا لهم ليصروا على ما لهم من ذلك فيستحقون الخلود في الجنة  
 وليذكرهم عما نالهم من شدة ذلك شدائد اقيامة وألم عذابها فيردحروا  
 عن المعاصي فيسلوا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون من نجى من العذاب  
 بالنار وأورث الخلود في الجنان فسادا ولا شر بل هو نفع و خير و صلاح

(١) في المصدر من ١٠٤ - الحياط كتاب الانتصار من ٨٥ (٢) في المصدر

في الحقيقة <sup>(١)</sup> هذه البديهة التي يصر إليها المعترلة تنفع مع مداهم القس  
بحكمة الله اللامتناهية وهم يرون هذه النتيجة المظنية يعصر الآيات كقوله  
تعالى «وحق الله السموات والأرض وسبحى كل نفس بما كسبت» وب  
كان الخلق من الله وحسب أن يكون هذا الخلق في الكمال مثل ما ألف مع غاية  
في الكمال <sup>(٢)</sup> وبلا حظ أن خلق لعالم لا يعنى أن الله في حاجة إليه ل  
عكس العالم من حيث هو محتوي عنده في حقيقته وتعالى عن ذلك

### ٩- تعريف الصلاح والأصلح

قوا أن الصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا  
وهو المعنى المتوجه إلى الخير من قويم له لم وبقائه ووعاء حلا والمؤدى  
إلى السعادة السموية <sup>(٣)</sup> أما الأصلح فهو إذا كان هناك صلاحا  
وحيرا وكل أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح <sup>(٤)</sup> وما كل  
كل شيء في طبيعته متجها نحو الصلاح لعدم ولما كان الصلاح العام هو غاية  
الخلق فيمكن أن نقول أنه أيضا صورة من الخير المطلق.

إن أثر أرسطو بين في هذين التعريفين للصلاح وللأصلح. لما قال  
أرسطو أن المعنى سابق على القوة. صلافا استنتج من ذلك أن المدعى ليس  
القوة بل الموجود المتم أي المعنى. وبعد المعترلة هذا الموحود اسم هو  
الله. وكان قول أرسطو معارضا لقول من سبقه من اللاهوتيين الذين  
وصعوا في الأصل اللين والسليم (أي الإحلاط والقوة) رمد غير  
منه ويقول ديموقريطس وأنادوقنس وأفلاطون الذين قالوا بحكمة

(١) الخطأ. انظر من ٨٥ (٢) اشهرستان. هدية الأندام من ١٠٦

(٣) نفس المصدر من ١٠٥ (٤) نفس المصدر

الناطق وهو صي من حالة النظام (١). ويقول أرسطو أن السموات شبيهة  
أن تحياحيه شبيهة بحركة أمكن ولا نستطيع لأها ماديه  
فتحاكيها باستحرك حركه متصه دائمه هم حركه دائمة ولكن المعتزله  
يقول تعالم منطق كامل وكل ما يحدث فيه فهو صلاح فكانهم أحصوا فكرة  
الظام في العالم من أرسطو وفسروها تفسيراً ينفق وقوههم بأن الله كمال وكل  
ما يصنعه فهو كمال أيضاً

### ١٠ - من بقر الله على أن ينظم

بدو هذا السؤال عرباً في مذهب المعتزلة القائلين بأن الله كلي النعمان ،  
ولكنهم سرغهم من ذلك فحسوا هذا السؤال حتى يوضحوا فكرتهم  
عن الله ويحبوها .

من الخلق أنهم جميعاً يردون أن فكره يؤدى إلى الاعتقاد أن هناك  
طاب في عمله تعالى وهم يردون دائماً بأن الله يفعل به فيه صالح الخلق وإذا  
بحثت المعتزله هذا الموضوع فيكون ذلك من جهة القدرة فقط ، وليس من  
جهة علم الظلم فعلاً من لديه تعالى . فيكون الموضوع مجرد بحث نظري  
وعلى هذا الشكل تجد حلين محتملين لهذا السؤال عند المعتزلة .

### الحل الأول القول بالقدرة

لقائلون بها من المعتزلة هم أو الهنديل اختلاف وتوموسى المردار  
وجعفر بن حرب وبشر بن المعتز . وقوههم مؤداه أن الله يمكنه أن  
يفعل الظلم ولكنه لا يفعله أبداً . وأوضح المردار حجتهم في ذلك بقوله  
إن الله يوصف بقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه .  
لأن هذه هي حقيقة الفاعل المحال أن يكون قد قرر على فعل شيء قد قرر على

صده وتركة<sup>(١)</sup> وسكن يصيب المردن إلى هذا فيه ولو فعل بعد مقدوره  
من الظلم والكذب لكان هذا طاعة لله<sup>(٢)</sup> وهذا ما يفتن بعض عباده الله  
عند المعترضة وتعريفهم به تعالى يدققون في ذلك الله هي الكمال والظلم  
لا يقع إلا عن ثلث غير كامل فليس يرد أصحاب هذا الرأي على فكرة  
الاحتياط عند الله ليقرر وأما تعالى عار على الظلم ؛ ولكنهم يعيدون  
ويقولون أن الله لا يفعل ويقول أبو الحسن في هذا الصدد : إن الله يقدر  
على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلها لقبحه وهو تعالى كامل لا يفعل  
انقياس<sup>(٣)</sup> ويصيف حمير - ح - ب : إن يسأل هؤلاء المعصية لئلا  
أفعلكم أم من أن الله لا يفعل الظلم وهو قادر عليه ؟

(١) قال : نعم هو ما ظهر من حكمته ومعنى في غيبه والخود والكذب  
(ب) يستشع من ذلك أن المعصية القاتلة تقدره الله على الظلم لأنه يحار  
لأفعاله يدهون في آخر الأمر إلى القول بأنه لا يفعل الظلم لأنه تعالى كامل  
وذلك لظلم فيح في ذاته وللهذين السنين بقولهم إن الله مع قدرته على  
الظلم لا يفعلها .

### المحل الثاني : القول بعدم الضرر .

يقول النظم وعلى الأسوارى والحاحط والإسكافي إن الله لا يوصف  
بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ذلك الأصلح من الأفعال إلى ما ينس  
بأصلح وأحلو أن يوصف الله بالقدرة على عذاب المؤمنين والأصفيان

(١) الحاشية - الاستدلال ص ٦٦ (٢) المعتمد في الفروع ص ١٥١

(٣) الفهرستان - المن على هامش ان حرم ص ٦٦ - لأشعرى - مقالات

الاسلاميين ص ٢٠٠ و ٢٠٥ - في حرم الفصل ح ١٤٧

والقائهم في جهنم<sup>(١)</sup> لأن يحرق العقول في رأيها بقدر أن يفعل الشر كما  
 يقدر أن يفعل الخير لأن إرادته لا تسأل الخيرة تمكها أن يختار بين الخير  
 والشر وهي تثاب أو تعاقب حسب ما اختارته من أعمال. ولكن لا يوجد  
 هذا الاختيار في قدرة الله. لأن قدرته تعالى على قول هؤلاء المعترلة لم ير  
 متجهه فقط نحو الخير المطلق ونظام حخته في ذلك فهو يقول: إن القبح  
 إذا كان صفه ذاتية للقبح وهو المانع من الاصفه إليه فعلا في تحوير وفوق  
 القبح من الله تعالى قبح أبع. فيجب أن يكون مذهب. ففعل العدل  
 لا يوصف بقدره على الخير لأنه لو وصف بالقدرة عليه كان عبده ميل  
 إلى الظلم وهذا الميل نقص وضعف. يا ومن ماهيته تعالى لكافة وحلاه  
 لم رعم من المعترلة أن الله يقدر على أن يصير، يقول انصدم إذا لا يمكنها  
 أن يصف الله بهذه القدرة لأن ذاته تعالى مبرر له وليس فيها أي ضعف  
 أو عجز، لذلك يقول انصدم إن الله لا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا  
 ما ليس فيه صلاحهم، كما أنه لا يوصف بالقدرة على أن يريد في عذب  
 أهل النار شيئا، ولا على أن يقص من نعم أهل الجنة، ولا أن يخرج  
 أحدا من أهل الجنة. وليس ذلك مقدور به<sup>(٢)</sup> لأن الظلم والاكذب لا  
 يقعان إلا من جسم ذي قوة. ولو اصف الله بالقدرة عليهم ما قد وصفه بأنه  
 جسم ذو قوة<sup>(٣)</sup>. ثم هاتق قول آخر شديد لأبي جعفر الإسكافي في هذا  
 الصدد إذ يقول أن الأحصم تدل بما فيها من العقول والسمع التي أعلم الله بها  
 عنها على أن الله ليس بنظام لها. والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس

(١) الأعرى. مقالات الإسلاميين ص ٥٥٦ (٢) الشرح الثاني للملح على ما مش  
 ابن حزم ج ١ ص ٦١ (٣) الحياطة الاختصار ص ٢٢

بظلم . فليس محذور أن يجمع دفعه لضم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه (١)

هذان القولان . لقول بقدرته الله على الظلم ولقول بعدم قدرته تعالى عليه . ولو أهما محلفان . لا أن "بيحة" التي يصلان اليها واحدة وهي أن الله لا يعلم أذا حق وهو قدر على الظلم . لأن أصحاب لقول الأول ينوون رأيهم على فكره ووجود الاحتياط عند الله في حين أن أصحاب لقول الثاني لا يقولون بهذا الاحتياط لأن الله في عنهم غير محتار وهو الكمال المطلق ، والاحتياط تفصيل أمر على أمر وهذا ليس من خصائص الله تعالى . وأما حين أصحاب لقول الأول يراجعون ويقولون إنه بعد لا يأبى الظلم هو أن "يملك" في ذاته وأن الله كان مطلقاً ، فالفارق بين هؤلاء وهؤلاء فارق نظري تحت

## ١١- هل يملك الله قدرة تفرسه؟

هل يملك الله الإنسان والأشياء قدرة تمكنهم من عمل فوق حدود طبيعتهم ؟ إن دراسة النفس ودراسة العلم الطبيعي بوصفهما لهما الأعمال التي يأبى الإنسان ولا عمل لهما في الأشياء ضاعاً . فقط هذا يتبع رأي المعتزلة في هل يمكن لمخلوقات أن تتعدى قواها الطبيعية

ثم المعتزلة في المحركات الجوهرية والأعراص وتقول أن حدوث الحواهر (أعلى الأجسام) (٢) خاصص لله وحده أما الأعراص فإنها تتبع

(١) الخفاء : الاختصار ص ٢٧

(٢) أنظر الباب الثاني الفصل الثالث

الجواهر طعنا ولكن لم تنفق المعزة على ما يجب اعتد به جوهر او على ما يجب اعتد به عرضا . مثلا النعم بعن الألوان ولطعوم والأصوات والحرارة الخ أجساد . أعني جواهر سما شرس المعنر يعتبرها أعراض . فبدار أينا جميع المعزة متفقين على القول بأن الإنسان ليس في امكانه حدوث الجواهر ولا تأثير عليها من يمكنه أن يؤثر على الأعراض برم أو لا يحدث ما هو جوهر وما هو عرض . واختلف هذا بتحديد عدد المعزة اختلافا ظاهريا فقط .

فيقول مثلا أبو الهذيل جائر أن قدر الله عاقده على الحركة والسكون والأصوات والألوان وسائر ما يعرفون كيفيته فاما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأرايح والحرارة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف الله بقدره على أن يقدروا على شيء من ذلك (١) هذا القول يصح لما أهمه الاختيار عند الإنسان من حركاته وسكونه والكلام الذي سوح به ودرت معناه وظل ما يرتب على ذلك من آلام أو لذة فهي أعمال قدر عليها ويعرف كيفيتها وهي تلك أعمال حاصعة لإرادتنا أما ما لا يدرك كيفيته فإنه عرض خارج عن إرادتنا ويتطلب قدرة الله حتى يتحقق .

أما انضمام فلا يقول إلا بعرض واحد وهو الحركة وإبارى جائر أن يقدّر الإنسان عليها أما الأقسام فلا يقدّر الله أعباد عليها وانضمام يعتبر الألوان والأرايح والحرارة والبرودة والأصوات أحساما (١)



فقول انتقام قريب من قول أيا هذين لأنه عدمه يقول انظام أن لا سبب  
لا يقدر إلا على الحركات فكأنه حصر أعمال الإنسان الارادية في الحركات  
وهذه الأعمال الارادية هي التي يعرف الإنسان كيفيتها وهذا هو رأى أبي  
الحسين النعماني . وهما قصدان من قولنا هذا أن الإنسان قادر على أعينه كل  
القدرة بحث أنه يعبر مبتدعها مثل ما لله قادر على وجوده هو ومسالمة  
قدرة الإنسان على أعينه هي الأساس الذي يقوم عليه المسألة الأخلاقية

أما قول شمس المعتمر أن الله لم خلق شيئا من الأعراس لا نور ولا  
ظلم ولا حرا ولا بردا ولا يأسا ولا حب ولا شجاعة ولا غرا ولا  
مرضا ولا بصرا ولا غنى ولا شح ولا صمما أم الإنسان يستطيع كل ذلك  
بطبيعته<sup>(١)</sup> الخياط يرشده عن معنى هذا القول انتهى سبب إلى شر . فيقول  
رغم شر أن ما كان من الألوان يقع سبب من قبل الإنسان فهو فعله  
(عنى فعل الإنسان) فلهذا لا يقع سبب من قبله فذلك به ليس له  
فعل به<sup>(٢)</sup> ومعنى يقع سبب من الإنسان يعنى أن الإنسان يسبب هذا  
اللون وذلك خلاف حقه لكونه مثلا في إمكان الإنسان أن يحتاط لكون  
مختلفة ويسبب عن ذلك الاحتياط لكونه جديدا فهو لا يعبر مبتدعا لهذا لكون  
إدائه توصل إليه بواسطة أوان أخرى ليس له عليها أي قدرة في وجودها  
وحاء للون الجديد نتيجة الاحتياط انتهى هو من فعل الإنسان . وهكذا  
لا ينصف موقف شر في حوهره عن موقفه في المعرلة فيما يخص هذه  
المسألة .

فب قالت المعرلة أن الإنسان ليست له قدره على الأعراس وهذا  
معناه أنه يمكنه أن يجعل عرصا يؤثر على عرص ولا أنه قادر على إدراع

(١) النعماني أصول الفقه من ٢٧ - ابن حزم الفصل ٤ من ١١٩ الأشعرى .  
مقالا من ٣٧٧ (٢) الخياط . الانتصار من ٦٣

أعراض إذا أن اعراض قائم بالجوهر وإذا قلنا أن الإلزام يمتنع  
 الأعراض فيلزم ذلك أن يمتنع أيضا الجواهر وأصبح حقا . وشتان هذا  
 القول من قول المعتزلة في التوحيد . كل ما في الالزام هو أن المعتزلة زعمت  
 للإنسان بالقدره على توجيه تأثير عرض على عرض وبالقدره على أعماله  
 الإلزامية وهي أيضا أعراض مألوفة إلى الإنسان

## ١٢ الله لم يخلق الأعراض

نقول المعتزلة أن الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر . مثالا لتسحين  
 يصدر طباعا عن النار ولتبريد عن الثلج . فعندما يوجد الله الجواهر يصدر  
 عنها الأعراض طباعا بدون فعل الله فلا يوجد الله الأعراض مباشرة بل  
 الجواهر فقط : وبذكر الأشعري قول معمر في هذا الصدد وهو أيضا قول  
 المعتزلة أجمع : فقول معمر أن الله لا قادر إلا على الجواهر وأما  
 الأعراض فلا يجوز أن يوسف القدرة عليها وأنه ما خلق حياة ولا موتا  
 ولا صحة ولا سفقا ولا قوة ولا عجزا ولا لون ولا طعما ولا ريحا وأن  
 ذلك أجمع عن الجواهر طبعها وأن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك  
 ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما وأن من قدر على الإرادة قدر  
 أن يريد<sup>(١)</sup>.

لما قالت المعتزلة أن الله لا يصنع مباشرة الأعراض من معنى هذا القول  
 أن لا قدرة لله عليها سائبا . كلا لأن الجواهر التي تقوم بها الأعراض خاصصة  
 مباشرة لله من حيث وجودها فتكون الأعراض خاصصة لله

(١) أنظر الباب الثاني الفصل الأول نفس بالقدم (٢) الأشعري : مقالات من ٤٤٨

بطريق غير مباشر بواسطة الجواهر<sup>(١)</sup> واستتحت المعترلة من قواها بأن  
الأعراض دالة مباشرة للجواهر قواها لأن الله لا يوصف بالقدرة على شيء  
يقدر عليه عبادته ومحال أن يكون مقدور واحد نقادير<sup>(٢)</sup> ومعتزلة  
بعداد تؤكد على هذه لفظة المهمة وتقول لا يوصف الله بالقدرة على فعل  
عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه<sup>(٣)</sup> وذلك لأنه لا يوجد  
أى تشابه بين الجواهر المحبوبة وذات الله والله يمتنع وجوده فقط للذوات  
المعدومة<sup>(٤)</sup> والأعراض تصدر عن هذه السموات فلا يجوز أن تكون  
صادرة عن الله وإلا أصبح بينها وبين الشيء شبه . والمعتزلة تنى كل شبه  
بين الله والمخلوقات لذلك لا يهتد عندما ترى معتزلة بعداد يقولون أن  
الله لا يوصف بالقدرة على أن يحق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين وكفراً  
هم يكونون به كافرين وعصياناً لهم تكونون به عاصيين وكسباناً يكونون به  
مكسبين<sup>(٥)</sup> وإذا جازوا الوصف به بالقدرة على أن يحق حركة يكون  
بها العباد متحركين وأرادة تكونون بها مرتدين رعوها أن الحركة التي يفعلها  
الله بخلاف الحركة التي يفعلها الإنسان وأن الإنسان لو أشبه فعله فعل الله  
سكان شبه الله<sup>(٦)</sup> وهكذا نشأت معتزلة بعداد فورا في الهند في القائلين  
لا يشبه أفعال الإنسان فعل الله على وجه من الوجوه<sup>(٧)</sup> .

فقط قال الشحام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة  
واحدة مقدوره تكون مقدورة لأقدرين الله والإنسان في فعلها القديم

- (١) أظهار الفصل ١٠٠ من المصدر  
(٢) الأتخري مقالات من ٥٥٠  
(٣) الأتخري مقالات من ٥٥٠  
(٤) نفس المصدر من ٥٥١  
(٥) الأتخري مقالات من ٥٥٠  
(٦) نفس المصدر من ٥٥١  
(٧) نفس المصدر من ٥٥١

كانت صطرياً وأن فعلها المحدث كانت اكتسباً<sup>(١)</sup> وأفعال المكتسب  
يصبح طبعياً في من معه فكان أفعال العاد تصدر طبعاً عنهم فقول لشخص  
لا يختلف في جوهره عن قول المعتزلة

ولا اختصار تميز المعبر به بين ماهية الله وماهية المخلوقات ولا يقول لا  
شبه واحد بينهما وهو الوحيد الذي يحمي الله للمعدوم ولا أعراض تصدر  
منها من أحوال المخلوقه وذلك قالت المعتزلة أن الله لا يفعل أعراض  
لأحواله مباشرة

### صعوبة

لما كان علم الله وقدرته وإرادته هي دته تعالى ولم كانت دانه مختلفة تماماً  
عن أحواله المخلوقة فكيف يمكن أن يقول أن الله علم بأرادات الناس  
الحررة؟ ووجه الأشعري إلى استناده الحق هذا السؤال : ما معنى الطاعة  
عندك؟ فقال اجبت هي موافقة الأمر فمأله عن قوله فيها فقال الخلق  
حقيقه الطاعة عندى موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه .  
فقال الأشعري : بل لمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعاً لعباده إذا  
فعل مراده ؟<sup>(٢)</sup> - أو صحب العلاقة بين قدرة الله وإرادته الأساس الحررة  
في هذا الفصل رقم ٧ .

(٢) المصادق . الفرق بين القدر والقدرة من ١٧

(١) الأشعري : مقالات من ١٩

## الفصل الرابع

### إرادة الله

افعل الإرادة عند الإنسان يشمل على إدراك غاية نفس إليها وعلى مشاورة، حيث أن بواعث كثيرة تدعو أمام الإنسان، وعلى عزم، أعلى اختيار باعث من ضمن هذه البواعث، وهذا الاختيار يصعده إلى المشاورة، وأخيراً على تنفيذ أو عمل لكن الله الحكيم لا يعرف المشاورة لأنها دليل على الضعف إذ أنه تعالى يردده، بل كان كانت إرادته تعالى تختلف كل الاختلاف عن إرادته

#### ١ - تعريف المعترضة لإرادة الله

إرادة الله في مدع المعترضة من الأعراس الهيئية في يقولون هي مثل العلم والقدرة، وإلى لا توجد حقيقة لأن هيبة الله بسيطة وكاملة. وبما على ذلك تكون الإرادة هي ذات الماهية أعلى أي قديمة لا متناهية وكاملة بذلك تقول النظام والسكعي أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها ومشتبها وإن وصف بكونه مريداً للأفعال لعاد، فالمراد بذلك أنه أمر بها. وإن وصف بكونه مريداً في الأول فالمراد بذلك أنه عالم فقط (١) وهكذا ترد المعترضة لإرادة الله في عليه أعلى في ماهيته وإدراكه أنجز

(١) الشهرستاني، به الأقدام من ٢٣٨ - الملل والرجل - ١ من ٦٧ - اعدادى - الفرق بين الفرق من ١٦٦

ويعنى كونه تعالى مرئياً أنه غير معيوب ولا مسكود. <sup>(١)</sup> فإنه يكرر قول  
لنظام على شكل آخر ، لأنه لا يوجد في الله ولا خارجاً عنه تعالى أى مؤثر  
يرعبه على العنصر . إذ أن عليه تعالى هو أيضاً قدرته وإرادته — ويوضح  
لنحيط حصص النعمان إلا أدى تقويه : منها اتقوا الله وعن النعمان وكل  
عليك به عليه وهو مرئى ، وهذا ما دللت عليه من فعل العبر سمي ذلك الميلاق  
إرادة <sup>(٢)</sup> ولكن في الله لا يوجد مثل هذا الميلاق ، لأن عبده لا مثبته  
وكل من فلا يملك من أسكنهم عن إرادته عليه من إرادته — إن الله  
مرئى للنعمان الذى يعطيه الحاصل لهذا المقصود أنه يحقق عليه ويريد  
لكمى على كل ذلك بقوله تعالى عن الإحصاء على الإله في الشاهد  
لأنه تعالى لا يحيط بما بكل الوجوه في النعمان ولا يلعب عنه ولا سوفت  
ولمقدار ، فالحاج إلى قصده وعزم ويرى تخصيص وقت دون وقت ،  
ومقدار دون مقدار ، ولبارى تعالى عالم بالعباد مطيع على سريره وأحكامه  
فكان عبده مع القدرة عيب كافياً عن الإرادة والقصود إلى الإحصاء ، وأنه  
لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدره فلا يكون إلا ما علم ، فأى  
حاجته إلى التقصيد والإرادة <sup>(٣)</sup> ونسبى من هذا كله إلى أن إرادة الله هي  
عليه أعنى داته

## ٢ - هل يريد الله بأرادته ما يشاء

يدكر العدادى عن لكمى أنه قال أن لصريين والبعداديين من المعتزلة

(٢) عن المصدر ص ٢٢٩

(١) الشهرستاني - حاشية الأقدام ص ٢٣٨

(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٠

رغموا أن الله يريد على الحقيقة غير أن العدادين كانوا أنه لم يزل يريد بأرادة أولية ورغم لصريون أنه يريد بأرادة حادثة لائق محس. وشرح الكعبى والطام وتبعهما عن هذين تمولين ورغموا أنه بسبب إرادة على الحقيقة ورغموا أنه إذا قيل أن الله أراد شيئاً من فعله ففعله أنه فعله وإذا قيل أنه أراد من عبده فعلاً فعبده أنه أمر به<sup>(١)</sup> ومعتزله انحصرة الدين قالوا أن الله أراد حادثة هم شر بن المعتز ومعمر وذلك يتضح عما يذكره الشهرستاني عن الكعبى إذ يقول: «حكى الكعبى عن شر بن المعتز أنه قال إرادة الله تعالى فعل من أفعاله وهي على وجهين صفة ذات وصفة فعل وما صفة الذات فهو محل وعزم لم يزل يريد جميع أفعاله وجميع طاعات عباده. وأما صفة الفعل من أراد بها فعل نفسه في حقه أحداته فهي خلق له وهي قبل الخلق لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه وإن أراد بها فعل عباده فهو الأمر به<sup>(٢)</sup> ويذكر الشهرستاني عن الكعبى أيضاً أنه (أى الكعبى) حكى عن معمّر أن الإرادة من الله للشيء غير الله وغير حقيقة للشيء وغير الأمر والاحتمال والحكم<sup>(٣)</sup>»

فكان فقط معمّر من معتزلة انحصرة وصاحبه شر بن المعتز - وهو مؤسس فرع بغداد - يوجه إلى إرادة حادثة في الله ولكن يتضح من قول الكعبى أنهم يميزان بين الإرادة الأولية التي هي من صفات الذات وهي قديمة مثل العلم والقدره وتردها المعزلة إلى لذات نفسها وبين الإرادة المتعينة بالخلق وهي من صفات الفعل<sup>(٤)</sup>. ويعسر لنا الشهرستاني قول

(١) العدادى، الفرق بين الفرق ص ١٦٦ (٢) الشهرستاني، اللب ١٥ ص ٧١  
(٣) نفس المصدر ١٥ ص ٧٣ (٤) آخر بعض الأول (صفات الذات وصفات الفعل)

معمر ومشر هك . . فالت المعترية القائلون بأدات حادثة أن الساري  
مريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قاصد في حقها على ما عزم وتقدم إرادته على  
المفعول بلحزمته واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان مباح حيرا ليكون وما  
كان مباحا شرآ لا لا يكون ومريد بـ يـ حيرا ولا شرآ ولا واجبا ولا  
مخطورا وهي المناجات فار - تعالى لا يريد بها ولا مكرها . ويجوز أن تقدم  
إرادته وكرهته على أفعال العباد بأوقات وأماكن ١١

يلاحظ أن المعتزلة الذين يدور أهمهم قالوا بإرادة حادثة في الله لا بقصد - و  
إلا صفات الأفعال وهذه الصفات معدومة بحديثه . ومكر الجزء الأخير  
من كلام الشرح سدى وقوله . . ويجوز أن تقدم إرادته وكرهته على أفعال  
العباد بأوقات وأماكن . . . بمائة استدراك من هؤلاء المعتزلة . إذ لا يمكن  
أن يشد بعض المعتزلة عن اليقين في أصل من أصول الاعتزال وهو التوحيد  
ومعده عدمهم بمعنى الصفات عن الله وردها كلها إلى ادات . أن ادات  
قدمه - وإذا كانت هناك مرادات نحقق في أوقات وأماكن معينة فهذا  
لا يعنى أن الله اكسبها من الأشياء ذاتها من إرادته سابقة عليها . ولما كانت  
إرادة الله - عند المعتزلة - هي ذاته فلا إرادة قدمه مثل ادات . واهدث  
الذي يتحقق في الزمان هي الأشياء المرادة

أما إذا قال بعض المعتزلة أن الله يريد إرادته حادثة لا يمكن أن يعنى  
هذا لقول أن هذه الإرادة ممكنة وإلا لم يعد الله كاملا لا متاهبا كما  
عرفوه وفي ردهم على الرافضة لقائمة بحديث عم الله وإرادته ما يثبت لها



كفاية موقفيهم من هذه المسألة ويؤكد أن أنه من المستحسن على أي معترلي أن يقول بأمر هذه الحادثة في الله . ويجب أن نؤهل هذه الأقوال المحفوظة عن صديق مؤرخي لغري تأويلا يتفق وروح الاعتزال وأصوله الكنتية . ولما أصبح لنا أن المعترلة تحت جميع الصفات عن الله وردتها إلى است فلا يجوز أن نقس قولنا ينقض هذا الأصل وأن ينسب إلى بعض المعترلة لأنه لو قالوا به فعلا لم يبقوا معترلة .

### ٣ إرادة الله وحده العالم

نقول المعترلة في خلق لعدم متعلق بإرادة الله ، وهذه الإرادة هي من صفات الأفعال . لكن بعض معترلة فرع البصرة مثل بشر بن معتمر ومعمر كانوا يقولون إن هذه الصفة حادثة لأن موضوعها — وهو عدم المحقوق — حادث في بعض البعض الآخر كالقول في هذه الصفة أربيه . يجب أنها تتعلق بماهية الله وهذه أربيه — ولكن جميع المعترلة متفقون على أن هذه الإرادة أربيه كانت أم حادثة — سابقة على خلق العالم . فعليه يكون العدم إما أربيه وإما حادثا —

لنعتق أقوال المعترلة في هذا الموضوع الدقيق . يقول أبو الهذيل إن خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته تعالى له وقوته : كس — وأخلق مع المحقوق في حاله وليس بخائر أن يخلق الله شيئا لا يرى . ولا يقول له كس . ويضيف أبو الهذيل على ذلك قائلا أن خلق العرص وحقق الجوهر هو غيرهما . ويقول أحييرا إن أخلق شيء هو إرادة وقول لا في مكان (١) من هذا القول يتضح أن الخلق هو

بداية الوجود اسمى يمنحه الله لشيء كان غير موجود ثم أن هذا الخلق  
 يتكرر تماما من اشيء اسمى كان في حالة عدم قبل خلقه — فيكون الخلق  
 معينا بأرادة الله أن يتحقق في وقت ما ، يصح هذا الوقت بداية الوجود  
 من الضروري أن بين أن ما اهدى كل يؤكد الفرق الموجود بين ارادة  
 الله لخلق الشيء وبين هذا الشيء المحقق الذي هو موضوع الارادة . إن  
 هذه الإرادة في رغبة ( وهي مع الخلق ) لا توجد في محل . وسب ذلك  
 أن الله لا يشعل محلا لأنه غير مادي ، فعليه لا يمكن أن تكون ارادته في  
 مكان لأن المسألة فقط تشعل حيرا . ولكن موضوع هذه الإرادة مادي  
 وهو الخلق . هي تشعل مكانا معينا ومن هنا قامت مشكلة الموضوع  
 المتعلقة بطبيعة العلم المحقق وطبيعة الله : هم لطاعتان مختلفتان كل الاختلاف  
 وتميزتان تمام التمييز الواحدة منهما وهي لطبيعة الآلة تمنح الوجود  
 فقط للآخرى التي هي الطبيعة المادية — ومادية العلم المحقق خلاف ماهية الله  
 ويقول الضم من حاسبه أن الحق متعلق بأرادة الله ، والخلق هو مع  
 الوجود اعني تكوينه<sup>(١)</sup> وهكذا يميز الضم إرادة الله عن موضوع  
 هذه الإرادة وهو العلم المحقق . ولكن الضم لا يقول أن هذه الإرادة  
 متميزة عن ماهية الله . وساء على ذلك نكون هذه الإرادة فاعلة منذ الأزل  
 فمسألة العلم مرتبطة ارتباطا وثيق بمسألة إرادة الله .

#### ٤ - المعتزلة والمرحوب الخلق

إن المعتزلة مجمعة على تمييز إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة . وهكذا

يقرون موقفهم ضد المذهب الخوئي والأشعري يؤكد موقف المعتزلة هذا كما ذكر أحد رؤسائهم مشاعراً وشيئاً المعتزلة والمرداد والحق في (١) فوجد مثلاً في مقالاته هذا القول يرغم معمر أن خلق الشيء غيره ، وكان شيئاً المعتزلة يرغم أن خلق الشيء غيره ، وأن خلق قبل الخلق وهو الإرادة من الله تعالى . وكذلك كان يرغم المرداد وهذه كلها أقوال واضحة سبى المعتزلة بمقتضى ما كل ما هو حيوي أو كل ما يؤدي إلى الاعتقاد بوحدة الوجود .

#### ٥ - إرادة الله والشرع

كما أن المعتزلة تقول أن الخلق متعلق بإرادة الله كذلك يقولون أن الشرع (المقانون الحق) متعلق بهذه الإرادة أيضاً . إذاً هم يقولون أن إرادة الله توافق الأمر (٢) فأنهم يجزئون أيضاً هذه الإرادة عن شريعة التي تأمر بها . ويقول أبو الهذيل بهذا الصدد إن إرادة الله للآيمان هي غيره وعبر الأمر به (٣) فعليه إذا قلنا أنه يريد شيئاً وحسب عبث أن يمر بين إرادته بمعنى وموضوع هذه الإرادة . ولإرادة الله موضوع حتماً ، لذلك قالت المعتزلة إن الله يريد الشريعة . لكن هل شريعته تكسب قيمتها الخلقية من إرادة الله أم هذه القيمة موجودة حتماً في الشريعة نفسها ، فكيف هذا يقول إن المعتزلة كانت ترغم أن الخير خير في ذاته وأن الشر شر في ذاته وليس بموجب إرادة الله والله يريد أجراً وبأمر به لأنه خير في ذاته . ويهي عن الشر لأنه شر في ذاته ، والله لا يتحارب حراًه أموراً ويقول عنها خير أو شر .

(١) المصدر عنه من ٣٦٤ ٥٦٦ (٢) الباقى من مرقم العن المعصية من ١٠٠

(٣) الأشعري . مقالاته الإسلامية من ٥١٠

لا بل هذه الإرادة تكتبه لكل تميم طبع نحو الخد ، وتفسر طبعاً من الشر  
وهكذا يكون خلق العالم متعلقاً بأداة تبه ، والشر به أيضاً محققه بهذه  
الأداة ، ولكن هذه الأداة وأب ما طبع نحو الخير لا تختار حراً  
ما هو خير وتأمر به ، بل أنها تأمر بما هو خير في ذاته

### ٦. إرادة الله ومريضة الإنسان

يد الله الخير لذاته وتأمر به ولا يمكنه أن يبتغ الشر ، من ين به ،  
لا يمكن حراً أن يحصع أو لا يحصع لإرادته تعالى وهي إرادة الخير فالشر  
إذن تأتي من كائن حر لإرادة يمكنه أن يحذر الخد أو الشر من الله تعالى  
لكل كائن لا يمكنه أن ، بد أو يتحذر ، هو نقص وعدم كمال مطلق لأن  
أرادته هي عنه وعنه هو ذاته وذاته كاملة ، وهكذا تميز المعتر له إرادة الله  
عن إرادة الإنسان .

فرد جميع صفات لله في ذاته تعالى جعل المعصية سطر إلى العلم والتقدرة  
والإرادة نظره تخلف كل الاختلاف عن هذه الصفات في الأساس . وهذا  
أمر طبيعي ومطابق يفتق تماماً ويعريفهم به تعالى ، يقولون أنه كمال لا متناهي  
وكل صفة فيه محدود وعنه ومحدد اعتداده هي ليس : لا .

## الفصل الخامس

### عدل الله ولطفه تعالى

«به عاد بالسة إلى غفوفاته بحاقه ومن بالسة إلى نفسه فالعدل من صفت الأول في الله (١) والعدل معناه مع الكائن العاقل آخر ثواب أو عقابا حسب أعماله ودينه وعدل الله متعلق بقدرة تعالى وهذه القدرة ثم ترون منحة عو ما فيه صلاح الحق ووجهه فعدله أنص فيه صلاح للخلق ولما كان الله هو الذي يصي هذا العدل فهو هو بمعنى شئائه؟ وهل هو صارم في عدله؟ هذا ما يحتمه المعترضه.

١ - الله يفعل ما يريد - وهو لم يزل عادله

هذا القول يستفتح حتما من يعرف المعتزلة به حيث تقول أنه الكائن المطلق . وأصل لا يجوز أن يقع منه يد أن الظلم حسب قول نظام - ليس يقع . لا من ذي آفة ووحاجة حمته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دلائل على حدث من وصف بهما وتعالى الله عن ذلك عتوا كبيرا (٢) ولم كان الله كله كمال فلا يمكن أن يثب الشر منه وإلا لم يعد إلها . والعدل يطبق على من في أمكانه فعل الصديق أعنى الخيرو لشر فالشر لا يصدر إلا من كائن عاقل محدد محدث (٣) ولم كان العدل يطبق على أفعال محدثه فهل هو أيضا حادث في الله ؟

(١) انظر الفصل الأول . تم ٧ . صواب اللهات وصفات الأنسان (٢) الح ٢٠ . الانصار  
 من ١١ . تم ١٣ . قوله أن الأسان من صبح غلبه أدركه ونعم وذلك قبل أي  
 ترين . وإن الخير خير في ذاته والشر شر في ذاته

قيل الرد على هذا السؤال بذكر ما رأى المعتزله في صفات الله من حيث هي اعتبارات ذهنية مضافة إلى هذه الصفات قدعه لأنها هي افعال والعقل من صفات الأفعال أعني من الصفات التي تعلق بأشياء محدثة ، وصفات الأفعال قديمة بالنسبة إلى الله وسكن مقصورات هذه الصفات - مثل العدل هنا - تحقيق في الزمان فحقه لم يرل عا-لا ولكنه يطلو عدله ع- ظهور الشر من كائن العقل المحدث المتحار لا عدله كما أنه لم يرل قادرا على خلق لعلم ولكن لعالم خلق في الزمان فيوجدت العلم لا ير يد في قدرة الله عن حقيقه ولا في عيه لأن كل ما انصف الله به هو ذاته تعالى. واعتبره رجع دائما إلى هذا الأصل في الشر جيد ، هو أن الله ذات فقط وكل ما يطاقه عيه من صفات - هو إلا أوجه افعال واحده سيطره لا قسمه فيها ولا كنه .

## ٢ - المذهب الثاني

من يخلق الله عدله كل صرامه ، إن جواب المعتزله على هذا السؤال واضح إذ يقولون أن الله لا يمكنه أن يهب الخلق العقل أو من ويسحق النعيم ، وذلك لأنهم يقولون أن الاستحقاق معيّن بأرادة الأسان الحرة والاسان يصل إلى معرفته الشرع ع- ما يصبح عقده فاعول كل العبد أن يحاسب حسب أعماله ولكن ألا يمكن له أن يحصف وضاعة عدله بمطابق من عنده ؟

تقول المعتزلة أن مثل هذا المذهب الإلهي يسد حري المقولين الحقيقية

وهي أحسن قوانين ممكنة إذا استحق الكافر أو العاسق عقاباً ومعنى الكلام باللفظ الذي يمتحه الله بفاسق أو تكافر حتى يرد وتستحق لعقاب العادل : إن مثل هذا المظف يكون حرقاً لعبد الله . ههنا هي وجهة نظر ابن الهدل حيث يقول : يا فعل لله ما هو قادر عليه فهذا فساد وعجز <sup>(١)</sup> وهي أيضاً وجهة نظر النظام يد يقول : إن ما يقدر الله عليه من المظف لا يديه له ولا قبل ولا ما فعل من المظف لا شيء أصح منه ولا يقال يقدر على أصبح ي فعل أن يفعل ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص ولا يقال يقدر على ما هو أصح لأن الله لو قدر على ذلك لم يفعل لأن ذلك محلاً <sup>(٢)</sup> فمضى بلفظ التكافر يكون أمياً وإعطاء ما وحرقة تقوايين وإذا كان الله يعلم أن هذا المظف هو أصح من أن يكون تكافراً قد فعله ويحتمل المعارضة من ذلك قوله إن الله لا يمكنه أن يرد في نفسه أن يأتي بلفظ لأن المادة في الصلاح حركة نحو سكمال والله لم يرد ثابت

### ٣ - معنى المظف الله

يشاطر الحق قول ابن الهدل والنظام هذا في المظف وهو أيضاً قول جميع المعتزلة . فقط يحاول الحق أن يفسر معنى المظف ، تفسيراً يتفق وكما الله . فيقول : « أن الله لم يحرر عن عباده شيئاً علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح والمظف لأنه قدر عالم حواء حكيم لا يعجزه الأعطاء ولا نقص من حرانيه . وليس هو الأصلح هو الآلة

بل هو الأجود في العاقبة والأصوب في العاجل وإن كان ذلك مؤلماً مكرهاً  
وذلك كالحمامة ولقصد وشرب الأدوية والتكاليف كلها انطاف وبغته  
الآتياء وشرع الشرائع وتهدد الأحكام ونسبته على طريق الأصوب كلها  
الطاف (١) فافقه لطيف نحو عبادته أحسن لك بعث إليهم لأتياهم وينبهم على  
الطريق الصواب وهذا الطاف ليس بمقابل يمنحه الله لاسأل دون الآخر  
بل أنه لطيف شامل لجميع وهذا ما سبق وعدله تعالى

يبدأ بعد المعترضة بمجموعه على أن لا تطف عند الله لو فعله من لا يؤمن لأمس  
أعنى أن الله لا يجمع انجمنه استثنائياً للآخر : يرى شر من المعتذر ووجهه  
من حر بقرولاً أن الله بقدره على لطيفه لو فعله من علم أنه لا يؤمن  
لأمس (٢) وبمعنى آخر أن الله بقدره أن يجمع لطيفه ببعض عباده وهو سلكا  
عن ذلك كتحرد امكان ولكن يعقد على قوله بهذا يقول : ان فعل الله  
هذه استيفه من علم أنه لا يؤمن م يمكن يستحق من الثواب على الإيمان ما  
يستحقه إذا لم يعملها به (٣) كأن من من دون هذا الطاف كان ثوبه كبر  
من ثواب الذي آمن بواسطة . ثم تصيب شر وجهه فأنس أن الله غير  
ملزم بمنح هذا الطاف .

فوقف لمعترضة من مسألة بعد الاستطفاً واضح وهو برأسه على غيرهم  
الله بأنه ذات كاملة فهو لا يعمل إلا الأصلح هذه ونطبق هذه على  
من يستحقه .



## الفصل السادس

### كلام الله

بعرض هذا الجرح أي تعذيب المعتزلة مرقعاً من مسألة خلق القرآن .  
والله يستوفي بعرض هذه الجرح عرضاً وافياً .

١ - هل هدم الله قديم ؟ مذهب المعتزلة في القول بحسب الفرائد  
نحو المعتزلة ما سبق القاطع على هذا القول بخبرته بحدوثه : لو كان  
كلامه تعالى أرباباً وحب آيات أمر وهي وحده واستحار في الآراء وهذا  
محال للأسباب الآتية .

أولاً . من حكم الأمر أن يصرف مأموراً ولم يكن في الأول مخاطب  
منع من أن يبحث على أمر ويرى حر عن آخر - هذا من جهة - ومن جهة  
أخرى مستحيل كون المعلوم مأموراً من المحال أن يكون أمر الله أرباباً .  
ثم لكل أمر أمر ومأمور به لم يكن هناك مأمور بهذا الأمر سيكون  
من المحال أن يوجد أمر وعدما يظهر من في إمكانه تنفيذ الأمر حينئذ  
نظير أداة الأمر

ثانياً : أن الكلام مع نفسه من غير مخاطب معه في لشاهد والهدا  
لشخص لا وجود له من أي ما ينسب إلى الحكم .

ثالثاً : إذا قلنا أن كلام الله قديم أصبح من صفاته تعالى والمعتزلة ترد  
جميع الصفات إلى الذات يلزم من ذلك أن يكون الكلام متشابه لاغيره

ولا تدل . ولكن في هذه الحالة كيف نفسر أن الخطاب مع موسى غير  
الخطاب مع بني إسرائيل ؟ وأما ما ذهب إليه الكلاميون مع أن سليمان محفة ويستحق أن  
يكون معنى واحد ( وهو الكلام هـ ) هو في نفسه كلام مع شخص على  
معين وما ذهب إليه الكلاميون مع شخص آخر عن معنى واحد ثم يكون  
الكلامين شيئا واحدا ومعنى واحدا

وأما أن آخرين عن أحوال الأسماء يختلف لأختلاف حال الأسماء  
وكيف يتصور أن يكون حالان مختلفين فيجوز عليهما واحد وكيف  
يكون الخبر أمر أو نهى وكيف يكون أمر ونهى خبرا واستخبارا ووعدا  
ووعيدا لأنه إذا كان كلام واحد بعث أقسامه ولا يعقل كلام لا وان  
يكون إما أمر أو نهى أو خبرا واستخبارا

ثم أن المعقول من أقسام الكلام دوات مختلفة وحقق من مبدئه في القصة  
التي جرت ليوسف وأخوته غير انقصه التي حصر لآدم وروح و إبراهيم  
وموسى وعيسى فحصر غير حري في حق شخص كيف يكون عين الخبر  
أمر حري في حق شخص آخر والأوامر والأوامر التي توحى على قوم  
في دور بني مخصوص غير الأوامر التي توحى على قوم آخر في دور آخر  
فكيف يمكن لقول اتحاد الأجزاء كلها على اختلافها في خبر واحد ؟  
ولقول اتحاد الأوامر على تفاوتها في أمر واحد . ثم كيف يمكن الجمع بين  
معنى الخبر وحقيقته أنه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وصب وبن  
معنى الأمر وحقيقته أنه اقتضاء وظل الأمر لم يكن حتى يكون فليس في  
الخبر حكم واقتضاء وليس في الأمر خبر وإساءة وبين السوءين فرق ظاهر  
فكيف يمكن القول باتحادهما . نعم هما يتحدان في حقيقة الكلامية وسكها

يختلف بالوعية كالجوابة والاسية والعربية وانوية من رد الكلام  
 بأنواعه وتقسيمه إلى آخر فقد أطن الاقتضاء وعط أحكم وأطرب<sup>(١)</sup>  
 فاصا : أجمع المسلمون على أن قرآن كلام الله واعتقوا على أنه سور  
 وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعته وهي مفرقة مسموعة على التحقيق  
 ولها مفتوح ويختتم وأنه معجزة الرسول ذاته على سدوه ولا يكون المعجزة  
 إلا فعلا خارقا للعادة . وكان اسمهم يقولون : « بقرآن العليم » رب  
 طه يا رب يس وأتاما من قرآن قرآنهم من قوام قرأت أدقه بها  
 في صرعه والجمع إنما يحقق في المعنى . والكلام الذي لا توصف بمثل  
 هذه الأوصاف .

وبما أجمعت عليه الأمة أن كلام الله بين أظهرهم فسموه أنه ألسن وسموه  
 بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بأذاننا وعليه ذلك الخصوص هو أن أحد من  
 المشركين استجاء في فحره حتى يسمع كلام الله لا يسمه إلا المظهرين .  
 وتنتج اعترله من كل ذلك قولهم : « وصفة الإله كيف توصف به  
 وصفه »<sup>(٢)</sup>

يتضح من كل هذا الكلام الذي ذكره كثر من عن المعركة أن موقفهم  
 من صفات الله لا يعتبر أنه أنهم يقولون أن هذه الصفات هي مجرد  
 اعتبارات ذهنية منسوبة له فقط وليس لها وجود حقيقي في الله وما يطلق  
 عليه اسم صفات هو في الحقيقة الذات المتماثلة الكاملة المطلقة . ولا تحي  
 المعركة كلام الله في صفات الذات كما تفهم هي هذه الصفات . وذلك للأسباب

(١) انظر رسائل نهاية الأقدام من ٣٠١ و ٣٠٢ وأب من ٢٧٩

(٢) المصدر نفسه من ٣٠٩

التي عرصناها ونكها أنب مرتكزة على المطلق لذلك قلت المعتزلة  
تحلوا القرآن ولكن من هذا لقول تنفرع ما تل وأنها

## ٢- كيف يتكلم الله

لما استجاب المعتزلة لقول بقدم الكلام قلت أنه يحدث عند حدوث  
المخاطب في الوقت الذي يصل الخطاب إليه - وذلك خلاف ما يرغمه الحاشية  
القائلة أن الكلام قدم .

ولكن أي كلام يخبر الله ؟ قل مثله المعبر به أن الله لم يخلق الكلام  
أعني أنه لم يخلق كل كلمة ساقها وبلغه معية مثل ما رعم لسقف والحداه  
من أنه يخلق ما يوجب الكلام أعني "الفكرة" في سمرعه بواسطة كلام من  
أي لغة . لذلك قالت المعتزلة أن الكلام فعل الختم بطاعه فادانكم لربي  
العربي وبلغه العربي فالكلام هذه اللغة فعل صعي له ولكن الفكرة التي  
يعبر بها هذه اللغة موحى له بها من الله . فيكون كلام الله - أعني صورة  
القرآن ولغته العربية - فعل لربي بطاعه . أما المرحى به - أعني جوهر الكلام  
من الله - لذلك قول معمر أن الله ليس متكلم في الحقيقة ولا ملهم<sup>(١)</sup>  
ويقول الجبائي . لا يوصف الله به متكلم لأن معنى متكلم أنه فعل  
الكلام<sup>(٢)</sup> .

بميز المعتزلة بين ماده أو جوهر الكلام وصورة المادة من الله أعني اضم  
الحى ولكن الصورة - أعني اللغة - فهي فعل من متكلم

(١) الأشعري . مقالات من ٢١٦

(٢) المصدر نفسه من ٥٥٠

### ٣ - مقام الكلام

يقول أبو الهذيل أن بعض كلام الله لا في محن وهرق له، كمن، وبعضه في محن كالأمرو والنهي والتحريم والاستحباب (١) وقال لاسكافي يجوز أن يقال أن الله يكلم لعباده ولا يجوز أن يقال أنه شكلم فهو مكلم وليس مكلم لأن لفظ مكلم يوم أن الكلام قد تم به ونقط مثله لا يوم ذلك (٢) - ولما كل كلام به حادث فلا يمكن أن يكون به محله ولا فاعله بوجود الحادث فيه وهذا محال ولكن إذا قلنا أن الله توجه كلامه ونقط إلى محله فصح المحقق في محله هذا الكلام الحادث ومثل الاسكافي ليدل بقوله أن لفظ متحرك يقتضي قدم حركته (هذا المحرك) كذلك إذا قلنا أن الله مكلم دل ذلك على قيام الكلام به (٣)

وبما قامت المعرلة أن كلام الله حادث وحل لحدث عن هذا الكلام خارج الله إذ أن الله - وهو كمال المطلق والقديم - لا حادث فيه ولا يمكنه أن يكون محلاً للحادث - وقال أبو الهذيل أن "الكلام محقق وهو عرص" وأنه يوجد في أمكن كثيرة في وقت واحد إذا تلاه قلتم - سواء يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتمه كالب واحد مع كتمته وكذلك إذا حفظه حافظ واحد مع حفظه فهو يوجد في الأمكن بالتلاوة، الحفظ والكتابة (٤)

لكن النظام يميز بين كلام الإله وهو عنده عرص لأنه حركة - ولا عرص عند النظام إلا الحركة - وكلام الخالق وهو منه جسم وذلك الجسم

(١) شهرستان، أصله ١٨ من ٨٨ (٢) السجدي الفرق بين الفرق

ص ١٥٥ (٣) الأشعري الثلاث من ١٩٢ (٤) الأشعري الثلاث من ١٩٢

صوت مقطوع مؤلف مسروع وهو فعل الله وحلقه وانما يفعل الإنسان القراءة وقراءة حركة وهي غير القرآن - وهذا الجسم - أعني كلام الله نحن أن يكون في أما كن كثيره أو في مكانين في وقت واحد من هر في المكان الذي خلقه الله فيه وهذا المكان هو س ١١ . وهذا هو أيضا قول جعفر بن حرب وأكثر معترضة بعداد فهم يرعون أن كلام الله عرض وأنه يحرق ويحال أن يوجد في مكانين في آن واحد وهو يوجد في المكان الذي خلقه الله فيه (١) وكذا يرعم معمر أن القرآن معقول وهو عرض وحال أن يكون الله فعله في حقيقته لأنه يحين أن تكون الأعراس فعلا لله . والقرآن فعل مكان - أي لسمع فيه أن سمع من شجرة فهو فعلها وحيا بسمع فهو فعل لسجل الذي حل فيه (٢) والاسكافي يقول أن القرآن يحرق وأنه يوجد في أما كن كبيرة في وقت واحد (٣)

يصح من جميع هذه الأقوال أن القرآن وحى وهي وأنه حادث ويلزمه مكان ليقوم به . وحسب بعض المعترضة هذا المكان هو الذي أسى حل فيه القرآن وحسب البعض الآخر كل من يحمل القرآن هو محل له وهذا ما يذكره نالاعتقد المسيحي القائل أن فلوب المؤمنين هي بمثابة هياكل مقدسة لجسم المسيح

بعضهم ألدبغاهات عن هذا المكان

رأيا أن المعترضة ترعم أن الخلق هو مكان القرآن . فقط يميز ابو اهديل

(١) المصدر ص ١٩١ - آخر الد . ب . الثاني بعض خاص ما عجم والله فصل الخامس

(٢) المصدر ص ١٩٢ - آخر ك

ثلاثة أمكن . فيقول أن القرآن في مكان وهو شخص في مكان وهو  
مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو ومسموع <sup>(١)</sup> هذا أيضا هو قول  
المعقرين والحق وراء على هذا انخير لا يكون لـ لا في محل واحد  
وهو اني ونحن برده نظري بحسبه .

موقف المعترلة من مسألة التمسك . واضح حتى : ان كلام الله حادث  
وبذلك برمه نحن خلاف الله وهذا الحق هو اني اني ح في فيه وبصبح كل  
من يردد هذا الكلام بخلافه فتتعدد الاماكن

#### ٤ . اعجاز القرآنة

يقول النظام أن كلمة "قرآن وحسن" كيف كتابته ليس بمعجزة التي ولا  
دلالة على صدقه في دعواه "سوء واعما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من  
الأحد عن لعبوب . فأما نظم القرآن وحسن كيف كتابته في لعدقادرين  
على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم وكيف <sup>(٢)</sup> وشطر المردار  
قول النظام هذا في أن الناس قادرين على مثل قرآن مصاحبه ونصا  
وبلاغة <sup>(٣)</sup>

فكان صدق دعوة التي هي في ما أوحى إليه من أحسن وحقق كانت  
مستوية على الناس ومعجزة القرآن هي في ما ذكره الناس من حوادث  
ماضيه ومستقبله يحلونها ولا يعيوبها ، لا بواسطة وحى إلهي فأعجاز القرآن  
يكون في مادته لا في صورته أو أسلوبه . يد أن الناس قادرين على مثله وعلى

(٢) ممددي . القرآن من ١٢٨

(١) لا شعري . مملات من ٩٨

(٣) العورستانق . المثل ج ١ من ٧٥

أحسن منه . حسب زعم المعتزلة .

لا يدهش عندما ترى المعتزلة تنص إلى هذه السجدة التي تبدو منطقية  
لما هم قد أتوا بخلق القرآن أعني عبثاً وبأن الكمال الذي فيه القرآن هو  
الذي حدث عبر عنه ، بطبعه وبقدرته . فاستجوا من هذا المدأ أن الكلام  
المعبر عنه ، بعبارة لا يمكنه أن يكون آية في الكمال في عبثه . أما مادته  
فهي كلمة لأمر من وحي الله . والتي عبر بطبعه أي بواسطة عبثه عن وحي  
إلهي . وإذا نزل هذا الوحي على الله آخر طبعته أكل من طبعه إلى  
لعبه عنه بعبارة الحسن . وهذا ، بعبارة قول المعتزلة أن العدد قادرون على  
مثل هذا القرآن وعلى ما هو أحسن منه في الخطه والتأليف

#### ٥ - مصدر القول بخلق القرآن

ذكر هنا أن الجعد س . رهم . مري آخر الخفاء الأمويين .  
كان أول من قال بخلق القرآن . ولما كان بين قدم الكلمة وتغييرها عن  
الله . وما كان يمكنه أن يأخذ على نصاري هذا الاعتقاد الأساسي عندهم  
ويقول هو في نفس الوقت بعبث مثله لمسه دهم . انتهى برده . مع  
اختلاف في الاسم فقط . لأن القول بقدم القرآن يشبه القول بقدم الكلمة  
وفي كلا الحالتين المقصود هو كلام الله

فأقول بحق القرآن جاء رداً على ركن من أركان المسيحية وهو الاعتقاد  
بأن المسيح هو كلمة لله الأبدية . فإراد الجعد انكار توهيه الكلمة . أعني  
المسيح . وذلك دون أن يستدل بالمسيح بـ القرآن . واحتجت المعتزلة لقول  
الجعد هذا بالتحجج والبراهين المنطقية مثل ما عرضنا في بداية هذا الفصل .  
هل يمكن أن نستخلص من نزع المعتزلة المعلق بهذه المسألة أن هناك



إرادته الهية حادثه إذ أنهم يزعمون أن الله لا يأمر ولا يحرم إلا إذا كانت  
هاتك كائنات يوحى إليها أو امرءة وغيرها بأحداث الكلام . لأنه إذا رجف  
إلى تعريف المعترلة نعم الله . ولعمري هو أدات في مذهبهم . يمكن أن يقول  
أنه لم يرب تعالى بعد لوحى الله لى يوحى به أسد وأبيته . وهذا المعنى  
يكون لوحى قديم مثل ما علم قديم لأن العلم هو أدات . فقط الأسلوب  
الذى يساغ فيه هذا الوحى عندما ينزل على من هو تسبب حادث وليس  
قدما . فكان جل هم المعترلة رد قول الصاري ، لا قوم شئ وعدم استبداله  
شئ آخر مماثل به .

وهذا هو الموقف الذى سقطه من هذه المسألة الأشعري تبين الخلق  
فهو يميز بين الكلام . بمعنى المادى أعنى "كلام الله" بوجه معنى به . والكلام  
بمعنى الصكرة . والكلام قديم بالمعنى شئ إذ أنه علم به وهكذا يكون للكلام  
مكان أو واحد للكلام قديم أعنى علم الله وهذا المكان هو الله ذاته والثانى  
وهو مكان الكلام المعنى عنه لغة لسان وهذا المكان هو الإنسان ذاته  
الذى أوحى إليه هذا الكلام ونطق به كما وأن كل من يكرر هذا الكلام  
يصح مكانه . ومن هذا ملاحظ كما كان أثر المعترلة فربما عنى الأشعرة .

## الفصل السابع

### رؤية الله

نحذر المعتزلة فكرة الله تعالى من كل عصر مادي أو من كل مادة دني إلى وصفه تعالى بأي صفة من صفات اشارة مبهمة كانت صفة، لأن المعتزلة كانوا يحرمون أهل المدافعون عن اتوحيد الحق المطلق ولما كانت هذه هي فكرتهم في الله فيكون من الطبيعي أن يردوا مسألة رؤية الله إذا كانت هذه الرؤية حسية، ولكن لا ينظر إليها كأنها رؤية من نوع آخر بحيث يردوا عن الرؤية الحسية، فالمعتزلة لا يمانعون في بحث المسألة من هذه الناحية

#### ١ - الله لا يرى بالابصار

أجمعت المعتزلة على أن الله لا يمكن أن يرى بالابصار في دار القرار<sup>(١)</sup> لأنهم يقولون إن البصر لا يركب إلا الزاوان والآشكال أعني ما هو مادي وأنه ذات غير مادية فمن المسجل إذن أن يقع عليه البصر، فقط يقول أبو الهذيل وأكثر المعتزلة إننا نرى الله بقول<sup>(٢)</sup> وهذا لا يعنى أن الله تعالى حقيقة كاملاً شاملاً، لأن المتناهي لا يمكن أن يدرك بالابصار، ونحن نعلم أن فكرة الله عند المعتزلة هي عبارة عن شيء كل صفة من صفات المحبوبات عنه تعالى - هذا ما أدى

(١) ابن حزم، الفصل ٢٥ ص ٢ - الشهرستاني، الملل والنحل على هامش من حزم ص ٨٢ و ٨٣ - نهاية الأقدام ص ٣٥٦ - الأثرى، مقالات الإسلاميين ص ١٥٧ - الناسخ من معجم الملل والنحل ص ٢١٩ (٢) الأثرى، مقالات ص ١٥٧

هشام 'موصى و عبيد من سلاطين المعريين في مكان رؤيته الله حتى ولو بالقنوب ، بمعنى أن هذه الرؤية هي إدر كنهه أو عساه . فمثل هذا الإبداع أو قل هذا العلم غير ممكن لم يوجد من فارق بين طبيعة مخلوق وطبيعة الخالق إذا كان العلم حسب قول أبي الهيثم هو مجرد شعور داخلي بوجوده تعالى فهذا ما يعني عنه جميع المعتزلة أما إذا كان العلم علماً حقيقياً ماهيته تعالى ومشاهدته مباشرة لهذه الماهية فهذا ما يمكنه جميع المعتزلة حتى أبو هاشم . وهذا ما نفى وعرفهم أنه حين يقولون إنه لا يوجد أي مساهمة بين ذاته للامسكية وماهية المحتويات أجمع المتناهية .

## ٢ - استعانة رؤية الجواهر :

تلحقاً للمعتزلة في ما بين الأعراض والجواهر من فرق للمعري . فوله سبي رؤية الله بالأبصار - يقولون إن الجوهر المحرود لا يمكن رؤيته بالأبصار لأن الألوان والأشكال فقط يمكن أن تؤثر على محصور البصر وسبب فيه الرؤية ، والألوان والأشكال أعراض ، فادّعى بصره لا يدرك إلا الأعراض ولا يمكنه أن يدرك الجواهر المعرفة عن كل عرض - وفي الله لا يوجد أي عرض . وهو تعالى ذات بسيطة ومحرده . فكيف إذاً يمكن القول بأنه يمكن أن ندرسه بالأبصار ؟ وعلى ذلك يكون الكلام في إمكان رؤية الله كلاماً يترتب عنه الاعتراف بوجود أعراض في الله ، وهذا محال ويناقض تعريف المعتزلة لله تعالى (١) .

### ٣ - تكفيرهم على بقول برؤية الله :

لما كان هذا هو قول المعتزلة في استحالة رؤية الله ، ولما كانت هذه هي حجتهم في ذلك من اطيبي رداً أن يدافعوا عنه عن هذا الاعتقاد وهو في مذهبهم ركن من أركان التوحيد كما يفهمونه . ذلك كانوا يكفرون كل من حالفهم في هذا القول ، لأن القول برؤية تعالى هم مبتريه وتشويه بفسكرة الله وتشبهه بحقيقته وهذا كفر . لذلك يرددوا في تكفير من قال بهذا القول ، وكلام أن عيسى المراد بالمراد المعنى صريح واضح في هذا الصدد ويعبر أيضا عن رأى المعتزلة أجمع حيث يقول ، إن من قال إن الله يرى ، لا أيضا على أن وجهه قال ، تشبهه بحقيقته ، والمتشبه كافر بالله ، ولشك في قول التشبه كافر بالله أيضا ، لأنه شك في الله لا يدرى أمثله هو حقيقته أم ليس تشبه لهم . وكذلك شك في التشاك أبدأ <sup>(١)</sup> . - والرؤية حسب قول المعتزلة هي المقابلة أو اتصال شعاع البصر الراقى بالمرئي <sup>(٢)</sup> . وذهب لا يجوز ، لا ، هو مادي أو متصل بالمادة . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

### ٤ - ما يترتب على القول بالرؤية :

تقدم المعتزلة البرهان الآتي لرد قول مثنى الرؤية . فنقول إن البصر خاصية حس من خواصنا الحس ، وإذا سمعنا بأن الله يمكن رؤيته فمستنتج صحتها من هذا القول كونه تعالى مسموعا مسموعا مطعوما مسموعا . وذلك

(١) الخياط ، الامصار ص ٦٨ - اشهر مسائل الليل والنهار ج ١ ص ٧٥ - المدداني :

القول بين القرون من ١٥٢ - الاميراني : التصديق الدين ص ٤٧

(٢) المدداني : القول بين القرون ص ١٥٢

شرك عظيم<sup>(١)</sup> وكان من هذه صفاته لم يعد يحتج عن الأشياء المادية المحسوسة  
وشتن ما بين هذا القول وفكرة انه عند المعتزلة من لفرق اشد سمع . وقد  
نظرت المشبهة ورافضة إلى إلهها نظرة مادية يرتب عليها رؤيته بالأبصار  
فإن المعتزلة كانت تتجهده في رد هذا الرأي الخطيء وفي إظهار كل ما يرتب  
عنه من نتائج مافية بكالته تعالى

### ٥ - هل يرى الله خلقه ؟

بعد ما بحثت المعتزلة رؤية الله وقدمت البرهان على ذلك جاءت مسألة  
أخرى تتعلق بالأولى . وهي عكس السؤال الأول . أعني . هل يرى الله  
خلقته ؟ وما معنى رؤيته لخلقته ؟ الخوف على هذا السؤال يستخلص من  
فكرة الله عند المعتزلة فهو يعنى منزه عن كل مادة . وتؤولون وصفه  
بـ "السميع البصير على معنى أنه علم بالمسموعات التي سمعها غيره والمرئيات  
التي براها غيره . ذلك يقول السكبي بوصوح إن الله لا يرى نفسه ولا  
غيره إلا على معنى عني نفسه وبعيره . والظاهر يقول إن الله لا يرى شيئاً  
على الحقيقة<sup>(٢)</sup> . فقط هو تعالى . بكل شيء عليم . نجد إزاء كل آراء  
المعتزلة مناسكة تناسكا وثيقاً . وتدو كتيب وطيد الأسس شيد على لعن  
إنهم يقولون بالتثنية وبكأن الله . نفوا عنه تعالى كل ما يتعلق بالمادة وعلى  
صوه هذه المسألة شرحوا وأولوا كل ما يمكن أن يؤدي إلى الاعتقاد  
بالنشيء شرحاً وتأويلاً داخلين في نطاق التثنية والتوحيد كما فهموه .

(١) أشهر مثالي : نهاية الأقدام ص ٣٦١ .

(٢) المتدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٦ .



بسيط كامل وانكامل جواد فيص . وفيه يحدث شئ غيره . فهو مدأ  
لوحيد ؛ والشئ يحدث عنه عقل شبيه به فيص بدوره فيحدث صورة  
مه هي نفس . . . وفيص النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس  
اشتر والأحسام . فان المادة آخر مراتب الوجود وأصل اشتر فيه  
والنفس الإنسانية بالجسم أصل تقاضها وشهرورها . فيجب أن  
تكون عاها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد

ولكن بطاهر أن ابن حنبل لم يأثر فقد عطفه أئمة طين . بل بالمسيحية  
أبعد . إذ يقول إن المسيح تدعى جسداً . وكان قبل اندرع عقلا ١١ ،  
وإيه هو اندي خلق العالم . وهو المحاسب للناس يوم القيمة والمحيي هم ١٢  
والذي يقول عنه الآله . وحده . ربك وإلهك صا صفا . وهو الذي يحيى  
في سحب (٣)

هذا أقصى ما وصل إليه بعض المعتزلة المنظر بين أمثال أحمد بن حنبل  
وفصل الحدى في القول بالرؤية . ولكن المعتزلة يهتمها عنها فيما بعد ١٤ .  
وحق هؤلاء المنظرهون لم يقولوا بحوال . رؤية الله متعقبن في ذلك مع سائر  
المعتزلة فقط هم يقولون . رؤية لعقل الأول الذي هو أصل وجود انعم

— يفت على الأفكار المذكورة . وهذا مرجع إلى - دور والمرد ، ثم بعد إلى روى .  
٢١٥ وأقامها حتى سنة ( أصدر كتاب تاريخ الفلسفة بواسطة أدم د يوسف كرم .

(١) السعدى ، الفرى بين الفرى ص ٢٩ (٢) الخيزر الأندلس ص ٨٠

(٣) - دور الفرى ٨٩ ٢٧ (٤) الخيط . الاستار ص ١٤٨

واسى هو قول ما خلق الله أو أول ما فاض منه تعالى ، بينما المعتبرة لا  
تقول بكأن أوسط بين الله والعدم . راعين أن الله وهب لعالم الوجود  
مباشرة . فقط ماهية الله تختلف تمام عن ماهية لعالم ، لذلك لا يمكن لأى  
كائن مخلوق أن يدركها . وكان من جراء هذا الأصل الأساسى فى مذهبهم  
أن نفوا نصيبا به رؤية الله وأن كفروا بكل من قال بهذه الرؤية على أى  
وجه قال بها .



## الفصل الثامن

### برهان المعتزلة على وجود الله

تستلزم المعتزلة ما عقل في البرهان على وجود الله . تقول إن كل كائن  
عقل يمكنه أن يدرك هذه الحقيقة . أعني وجود الله - بواسطة عقله  
وبذلك يمكنه أن يفكر في المعولات الخدثة وفي أسبابها المختلفة حتى يصل  
إلى لقول بوجود سبب أول لها . وعنى المفكر أيضا أن يطر إلى النظام  
الساكن في العالم ليرى فيه برهانا حليا واصححا على وجود منظم له . فيكون  
للمعتزلة برهانان أساسيان على وجود الله . برهان بالعلم العقلية ، وبرهان  
بالعلة الغائية .

#### ١ - البرهان بالعلة الغائية

المعولات كثيرة وعديدة . واخرها أوضح وأعم هذه المعولات . وهى  
بدء المعتزلة وبرهان على حدوث العلم وعلى وجود محرك أول له . فيقول  
أبو الهذيل بعلاف : إن لا أقول بحركات لا تنسأهى أولا (١) . أعني لا  
تنسأهى من صرفها الأول . وتعنى آخر هو يسكر الحركة التى لا بداية لها  
فإذا لكل حركة محرك تتحرك بواسطة . وهذا ما تطهره التجربة . ولما  
كان الأمر كذلك فلا يمكن لسلسل من مجموعة العلم . بما وجب حما أن  
نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر . وهو السبب الأول لكل حركة .

وهذا الحرك الأول هو الله (١)

ويبدأ أبو الهيثم قائلا : بما أن الحركات لا تنهاى أولا فهي أيضا لا تنتهى تحراً (٢) أى أن كل حركة لها أول فلها آخر حتماً وعلى هذا القول المطلق يبنى أبو الهيثم نظريته فى سكون أو غير سكون الخدين ، وهذا السكون هو بمثابة حانة ، نعم أو عذاب يذهب إليها كل مؤمن وكافر لم تنتهى حركاته .

والانتماء يوضح فكره أسدده أن خدين هذه عندما يتكلم فى الهيات ويرى على أن كل حركة متناهية ، وأن ما هو كسك فيه يحدث ونقول النظام : ليس يحتمل ما مضى من قطع الأحكام من أن يكون متناهي أو غير متناه ، فإن كان متناهي فيه أول ، وإذا هو يحدث ، وإن كان غير متناه فليس له أول ، وما لا أول به لا يجوز التراجع منه ، وفى الفراغ مما مضى نأخذ على نهايته (٣) وما كانت جميع الحركات متناهية ، أمكان وأرمان .  
وهى بدأ متناهية ، وعلى ذلك يكون محدثة ، وكل يحدث يحدث عن الله ولا يمكن لسلسل فى العلل ، فمما القبول بعبارة أولى غير محدثة ، وهى الله ليس أبداً من الحركه هو كل ما سنده عليه المعسرة لثبات وجوده

(١) هذا البرهان بواسطة الحركة ففكره أرسطو بقية ، وقد عده أفعلة حركه فى العام ، ثم رجع إلى قوته لا تدرك أن الحركه تحت أن تسمى ما حركه ، وحدود الأفعال هذه القول لا قال أن الواحد الأول يفيض وندسه ، ومن ثم يذهب هذه الفاعل يحدث النفس العالمية وهى علة حركات العالم وسطاه ، لكن ما هذين برا - ما فكرة الأبيس بحادفه على التوحيد والتبرية ، ومن جهة أخرى م تولد كره المتناهي للحرك والتحرك ، لأن العلة الأولى أو الحرك الأولى لعم لا تنبع هذا عام ، تحدث ما حدثه ، بل من جهة الوجود نفسه وكل ما يتعلق بالوجود من حركه ونعراس أخرى .

(٢) أرسطو : المثل ج ١ ص ٥٨ (٣) الخياط : كتاب الانصار ص ٢٤

تعالى - وإن كان هذا البرهان هو أسهل وأقواها - هناك براهين أخرى  
ترتكز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة ، مثلاً يستتبع الإسكافي  
وجود الله من وجود الأشياء ويقول إن الأشياء دائمة لأنها وإن  
لم يكن لها بداية ، فلا يمكن أن يوجد شيء هو وجود الأشياء يدل على أن لها  
بداية وللهياديه حركة ، إذ أنها المرور من حالة لعدم إلى حالة لوجود .  
وهذه الحركة يلزمها محرك والسبب يمنع هذا ، فإذن يوجد محرك أول  
حرك الأشياء من لعدم إلى الوجود (١).

وبرهان هشام المتوصل برتكز على الفرق الموجود بين جوهر والعرض  
فيقول إن الأعراض لا تدل على كونه بعدى حاتف ولا يصلح الأعراض  
دلالات ، بل الأجسام تدل على كونه حقيقاً (٢) . ولا يحب في ذلك

رغم أن الشهرستاني يتعجب من هذا القول ، في نظر هشام وفي نظر  
أعلب المعتزلة أيضاً - الأعراض تصدر صاعداً عن الخواهر ، والأعراض  
ملازمة للجواهر في حالة عدم ، ولما كانت الخواهر تتحقق عندما يمنحها  
الله الوجود فتكون هذه الخواهر فقط هي البرهان على إنشاء إتي منحها  
الوجود . والأعراض لا تصدر من الله بل من الخواهر عند وجودها  
- يريد هشام أدبه على أنه يعرف وجودها بامطرار ، والأعراض يعرف  
وجودها باستدلال ونظر . لذلك رأى أن الأدلة القاطعة هي الأجسام ،  
أعلى الخواهر من حيث إن الأعراض تابعة للأجسام والأجسام تابعة  
لوجود ، ومنح لها وجودها من علة حارحة عنها . بذلك قال ، ليس في

(١) يقول المعتزلة أن عدم شيء واداء حقيقه يعضها الوجود ، وإن الله يجمع هذا عدم  
الوجود فقط ليصبح موجوداً ، لذلك يقول الاسكافي ان وجود الاشياء ، رها ان كان  
وجود الله الذي يجمع الوجود . (٢) القورسبادي ، ج ١ ص ٧٨

العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا ينس ولا لثة ولا تأليف  
ولا افتراق يدل على الله . وذلك أن هيئت الأجسام كلها لا تدل على  
خالقها <sup>(١)</sup> . إن قول هشام هذا ربيعة منطقية لقول المعتزلة ما عدم  
والموجود <sup>(٢)</sup> . وابن حرم يردد هذا القول مؤكدا عندما يذكر معمر  
ويقول إنه كان يرغم أن الله لم يخلق لونا ولا مساحة ولا طعما ولا رائحة  
ولا حملا ولا قبحا ولا شيئا أملس ولا خشيا ولا قوة ولا ضعفا ولا حياة  
ولا موتة ولا مرصا ولا صحة ولا نصرا ولا سمعا ولا فسادا لذئب ولا صحة  
لأن كل هذا إنما تفعله الأجسام طبعاً . ويذهب معمر إلى أن الله لم يخلق  
سوى الجوهر <sup>(٣)</sup>

فيكون من المعتزلة الأول هذا رده أساسه نظريات فلسفية تتعلق  
بماهية الـكون وتركيبه من حواهر وأعراض وضرورة من حالة لعدم أي  
حالة الوجود . فقط هذا المرور — وهو الحركة الأولى تكون — يتطلب  
عاملاً خارجاً عن العالم ويميز عنه . أما الحركات الأخرى وكل ما يتعلق  
بالجواهر من أعراض فالمعتزلة تقول أنه عن صيغ للجواهر ولا يمكن

(١) الخباط : كتاب الاختصار ص ٨٠

(٢) هذه الأقوال تدور عديمة لأول وحدة ، وكيف يمكن ثباتها على سوء أول  
المعتزلة لعدم . ومساءلة تقدم من المسائل الرئيسة في فهمهم ، وهم يفسرون بوضوح ذكره  
العدم وجود الله ويعبرون ماهيته بمعنى من ماهية المساء كما أنهم يفسرون مسألة الخلق و  
يطلق بها من أقوال في جوهر والمرس . والخلق في نظر المعتزلة هو مرور من حالة العدم  
إلى حالة الوجود . ولكن في حالة العدم الأعراض ملازمة للجواهر . فلهذا الخلق يطلق فقط  
بالوجود الذي يحميه الله للجواهر حتى تكون — أي حتى تتحقق ، فلا يكون الله الخالق  
المبشر للأعراض ، إذ أنها من الجواهر بالصياغ . أنظر الباب الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم

(٣) ابن حزم ، الفصل ٢٤ ص ١٤٨

أن يكون رها حاسما على وجود الله . لذلك لجأوا إلى الأجسام في إثباتهم لوجوده تعالى (١)

### ٣ - البرهان بالعلّة الفاعلة

هذا البرهان الأول يقوم على نظرية معتزلة حديثة في الفكر الإسلامي ، ألا وهي فكرة المعلوم الذي يسبق الوجود ، فالبرهان الذي يقوم على انعام المتحقق في الوجود . وأول ما لفت نظر لعقبي عندهم يتأمن في الوجود هو هذا "نظم السائد فيه" ولنظام لا يحصل انقضاء . والأفعال المحككة - على حد قول المعتزلة - . دالة على عدم تحررها ، إذ الاتفاق والإحكام من آثار العلم لا محالة ، وإذا كان الفعل صادرا من فاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل (٢) . ولعقبي يدرك هذا النظام عندما يذهب الصلاب الطبيعي المحككة بين الآخر من وجواهرها ويسس حينئذ أن لها مدبرا درها (٣) . وهكذا ترتفع المعتزلة من الأشياء المحسوسة التي تخفى في ثايها أحكم نظام يتصوره العقل المجرد من كل مصدحة شخصية ، وتثبت وجود عقل عايه في الكمال دتب ونظم هذا الكون . فيكون هذا البرهان متمما لبرهان الأول ، لأن الله واهب الوجود . والوجود محقق للجواهر وبكل ما يتعلق بها من أعراص . ولما كان الوجود

(١) حاولت المعتزلة أن يبرهن أن ماهية الله مختلف تمام من صفاته العام ، وأنه لا توجد أي مفسدة بين الماهيتين ، لذلك لا يصلح نظام من حيث ماهية وأمراته أن يكون رهانا على ديات ماهية الله ، بل ينطو "وجود" العالم وكل ما يبرهن على هذا الوجود يمكن أن يكون دليلا على وجود الله أول لوجود العالم .

(٢) المهرستاني : نهاية الإقدام من ٦٢ .

(٣) الخياط : الاختصار من ٥٩ .

كالا . وهذا لئلا يسرّك العقل لما تفكر في المحسوسات أعني الأعراس .  
والعقل يصل حتّى بعد هذا التفكير إلى القول بحدّ متعال بما في الكمال .  
فالعقل كاف في مذهب المعتزلة للوصول إلى معرفة الله ؛ يدرك يقولون  
كل من أحسن هذه المعرفة وقد اكمل عقده فهو كافر . وحسب على إعماله  
هذا ؛ وبما أن العقل مشترك بين الجميع وعلى كل حال أن يسرّك هذه الحقيقة  
الأولى وذلك قبل أي سرير .

وإثبات الله بالعقلية يتّمسك عليه أيضا إثبات الشريعة عقلا . وهذا ما نقوله  
المعتزلة ونسب عليه كل المسألة الأخلاقية . وهذا الأصل من أهم الأصول التي  
ينسكون بها وهو أكبر ركن على سبيلهم .

## حاتمة الباب الأول

تؤكد المعترلة أن الميدان الإلهي بعيد عن نطاق بعض الشرى . لذلك هم  
م شككوا عن الله بالإيجاب لأنهم يقولون أنه لا يمكن ادراكه تعالى  
لا بواسطة الحس ولا بواسطة العقل . ولكنهم يقولون أن الإنسان يمكنه  
بواسطة عقله أن يصل إلى معرفته وجود هذا الكائن الضروري الكامل الذي  
هو أصل وجود جميع الأنس . أما عن ماهيته فلا يمكن أن يدرك شيئا  
لأنه لا يوجد أي تشابه بين الكائن الضروري والعالم المحسوس . وأن الشك  
في الوجود فقط لا في الماهية .

ولا اعتبروا هذا الكائن كاملا ضروريا . قالوا أن عظمه وقدرته وإرادته  
على ذاته انقيديه وما يطلق عليه اسم صفات الله ما هي إلا مجرد اعتبارات  
نسبية ملائمة له . ولكن لا يقامه حقائق في ذات الإله . وهذه الاعتبارات  
نسبية لا تخلف عن الذات نفسها أي أنها قريبة لامتثاله كاملة مثل الذات  
فقط . هذه صعوبة اعترضت المعرفة وهي العلاقة بين إرادة الله المعبر  
عنها بالخلق والأمر والنهي والاسكلام من جهة ومن جهة أخرى العالم الحادث  
و بمعنى آخر كيف اللامتناهي يتقابل مع المساهي . أنها لمساواة عوونه  
أحدها هو لاء المفكر والدين يعتبرون الله كائن مرها عن كل خصائص  
مخلوقات ومختلفا بدم الاختلاف عنها — حتى بعضهم هذه المشكلة بالقول  
بإرادة حادثة تقابل الموضوع الحادث أعني العالم المحسوس . وبعض البعض  
الأخر القول بإرادة حادثة فيه تعالى متمكين بالقول بأن الله كامل لا يتغير  
به أبدا . وقالوا أن موضوع إرادته تعالى يتحقق في الزمان بينما الإرادة  
القديمة . ويظهر أن حتى من قال من المعترلة بإرادة حادثة كان يشاطر

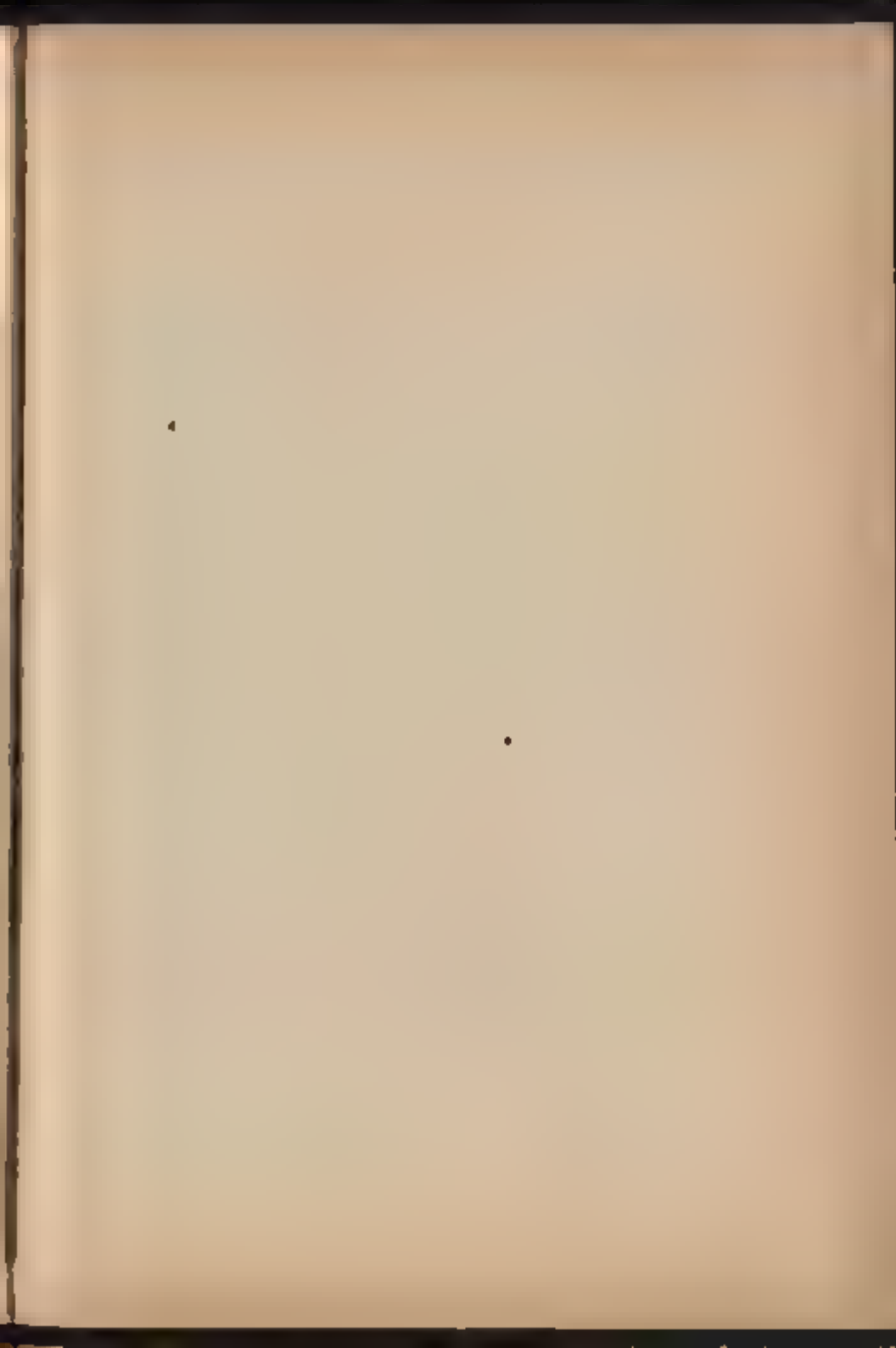
هذا رأى الثانى أيضا ولم يتكلم بالحدوث لا فيما يتعلق بموضوع الإرادة  
فكأن الإرادة قديمة وموضوعها حادثا أعنى متحققا فى الزمان . ونحن  
نعقد بالرغم من قلة المصادر التى وصلتنا بخصوص هذا الموضوع أن هذا  
هو موقف المعنى له أحجج من هذه المذاهب شتى ومنتج ذلك من تعريفهم  
لذات الله وردهم جميع ما سمي صفات إلى بذات والإرادة دالة صفة  
هذه الصفات . ويؤكد ما ذلك أبص موقف المعتزلة ضد لفظة القائلة  
بحدوث علم الله .

وانسى أدى بالمعتزلة الى فهم لتوحيد هذا الفهم أعنى إلى نفي الصفات  
وردها كلها إلى ذات الله هو أنهم أرادوا أن يحسوا المذهب الحلولى وكل  
تشبه من جهة وأن يثبتوا علاقة واحدة وهى علاقة . اوحود . بين الله  
والعالم - ولكن ليس من السهل اثبات مثل هذه لعلاقة بين ماهيتين مختلفتين  
تدعى أعنى ماهية الله وماهية العالم - وأى علاقة توجد بين الالاهية وهى  
واللهى ؛ لذلك اعتمدوا ماهية العالم الملهى معبره تدعى لماهية  
الالاهية ولا يمكن لتساوى أن يترك الالاهية وهى وعلى ضوء هذه الفكرة  
محتوا فى المحلقات وقاوا بالعدم كما سوضح ذلك فى الباب الثانى  
هذا ما أمكن استنتاجه من النصوص التى بين أيدينا لأن وكما نود أن  
تكون هذه النصوص أكثر عددا وأيضا ولما نعتور على نصوص  
أخرى فى المستقبل يريد هذه النقطة جلاء .



# الباب الثاني

العالم



## المبطل الأول

### العدم

لما بحث المعتزلة كل مشبهة بين ماهية الله وماهية العالم لجأت الى فكرة العدم وقالت أن العالم كان في حال العدم ويعنى حر كان معدوماً قبل أن يوجد وأنه ستمد وجوده فقط من الله . فان وجوده هو الشبه الوحيد بين الله والمخوقات . ونصح هكذا لعدم مادة العلم . والوجود صورة العالم وامادة لا تتحقق بدون صورة . فالعدم لا يحقق بدون وجود والوجود فقط من الله . وبحثت في فكرة هذا العدم عند المعتزلة .

#### ١ - تعريف المفترضة للعدم في المعلوم شيء

اشتهر من المعتزلة أحدث نقول أن المعلوم شيء وذات وعين واثبت له خصائص المتعقب في الوجود مثل عدم تعرضه للجوهر وكونه عرصاً ولوناً وكونه سوداً وبياضاً . ورفعه على ذلك أكثر المعتزلة مع فرق بسيط فيما يخص بقيام تعرضه للجوهر في حالة العدم أو باطلاق اسم الشيئية فقط على العدم<sup>(١)</sup> . فادما تركنا جانباً هذه الفوارق في تحديد معنى العدم وحدما أن المعتزلة تقول صراحة من فكرة العدم ليست مجردة من كل مفهوم بل يقابلها شيء وهو المعلوم الذي إذا مع الوجود ففجرت منه جميع الكائنات المحدثه .

(١) لشرستانى - كتاب عمدة المفكرين من ١٥١٠ ، وكتاب التل والجل على هاشم بن

حزم ١ من ٨٥ - ابن حزم كتاب الفصل ج ٤ من ١٥٢

## ٢ - الشرط الأساسي لهذا المعدوم

لكن المعارضة تصنع لهذا العدم شرطاً أساسياً ليكون مدأ هذه الكائنات فيقولون ان المعدوم ، الممكن ، هو شيء بمعنى ثابت متقرر في الخارج منفكاً عن صفة الوجود<sup>(١)</sup> وهذا هو قول أي الهيدس لعلاف والسكبي ومعارضة بمراد . فيكون المعدوم حسب قولهم شيئاً من ان يتحقق في الوجود على شرط ان يكون في امكانه ان يقبل الوجود وإلا فلا يمكن شيئاً من ان يتحقق أبداً وهذا قول آخر أوضح من هذا وهو قول أي يعقوب لشحام وأي على الحد وأنه أي هاشم وأي الحسين الحياض ، إذ يعمون أن المعدومات الممكنة ، من دخولها في الوجود دوات وأعين وحقائق<sup>(٢)</sup>

## ٣ - ما يترتب على هذه الفكرة

هذا القول اصريح الواضح من المعدوم ، الممكن ، هو شيء له أهمية عظمى في فلسفة المعارضة . انهم يميزون في اسكتات عنصرين اثنين مختلفين تمام الاختلاف وهما الماهية ، والوجود . ولا يمكن رد أحدهما الى الآخر والماهية حقيقة ، وشيء ، ودات في حالة العدم غير متعقدة بتأ ماهية الله ابدى يتجنب الوجود فقط . ومن هنا نتج لنا ما يقوله ان حرم من جميع

(١) حاشي - شرح الموقف من ٢٩٦ - اشرح حاشي - شرح الموقف من ١٠٣

الاهية عند المعارضة غير الوجود وهي مبرومة له وقد محو عنه بكوه - منقورة متعقدة في الخارج وإلا ، قيد المعدوم « الممكن » لأن المصيح من لا تقرر له أصلاً .

(٢) دهرالدين باري - عمل أفكار المتفهمين والأحرار من الفلاسفة والتكلميين من ٣٧

حاشي - شرح الموقف من ٣١٢

المعتزلة يرفعون ان المعدوم حقيقة وانه قديم ولا مقته<sup>(١)</sup>. وبما ان المعدوم يعرص لتوجود ماهية الكائنات فهو ليس بمحدث بل انه يمر فقط من حال الى حال لعدم الى حال الى حال الوجود. وهذا المروء يكون بواسطة العمل الذي يمح الوجود بعدموم. ونقول ان الله خلق الاشياء من عدم. يفهم حرفاً و... من

#### ٤ - صفة المعدوم

اجتعت المعتزلة على ان المعدوم ذات. وعين. وحقيقة. حسب قول اشحام ولكنهم لم يتفقوا جميعاً على تحديد صفات هذا المعدوم. واول معترلي عت لطير ان هذا الموضوع هو أولهدين حين قال ان اخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة كى. وهذا الأمر موجه بعدموم فاصوات المعدوم والممكنه لو حود مرت من حال لعدم الى حال لوجود. وهذه الدوات فقط يطلق عليها اسم ماهيات.

فمكرة المعدوم لم تكن واضحة بما عند أولهدين ولكن من خلقه من المعتزلة اجتهد في ايصالها وانقسموا حينئذ الى قسمين منهم من قال بان للمعدوم صفة واحدة وهي الجوهرية. أعى أنه ماهية مجردة من كل عرص. ومنهم من قال ان ماهية لعدم صفات بل وجميع الصفات التي يتصف بها الكائن المتحقق في الوجود

وببحث هنا أحوال كل من هذين الفريقين.

## ١- المعلوم ذات فقط

يقول الكندي وأتباعه من المعتزلة بين أن المعلوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض<sup>(١)</sup> ويقولون أن عيش أن الدوات المعلومه عارية عن جميع الصفات لا تحصل إلا من الوجود<sup>(٢)</sup> ويذكر أن الأشعرى أن بعض معتزلة بعداد يقولون أن المعلومات معلومات قبل كونهما ، وكذلك المقصورات مقدرة أن قبل كونهما . وكذلك الأشياء أشياء قبل كونهما ، ومعوا أن يقبل وأعرض<sup>(٣)</sup> فلا يعرف هذا الفرق من المعتزلة إلا صفة واحدة للمعلوم وهي صفة الشئ . ولكن لما كانت هذه الصفة مشتركة بين جميع الدوات المعلومه ، كيف يمكن تمييز هذه الدوات عن الأخرى ، في حابه لعدم ، فيكون من المعلوم عنانه مده أولى ليست لها أى صورة ولكنها تتخصص وتنوع عند الوجود أن هذه الدوات المعلومه غير خاصة في حيز قطعاً لأن الحيز حسب قول أن عيش علة للحصول في الخير ثم ليس لها جوهريه لأن الجوهريه عين للتحيز ، لذلك ثبت أن عيش الدوات حايه عن صفت الأجناس<sup>(٤)</sup>

أن هذه الفكرة - فكرة المعلوم المعرى عن كل صفة ما عدا ابدأية - تذكرنا بطيولي<sup>(٥)</sup> التي قال بها أرسطو وهي عده الماده الخالية من كل صورة والتي

(١) المعتزلة - كتاب الفرق بين الفرق ص ٦٣

(٢) بحر الحزن برارى - محسن أفكار للتقدم ص ٢٧ - حلى - شرح الواهب ص ٢١٢

(٣) الأشعرى - مقالات الاسلام ص ١٦٠ - لعمريه : أشياء . ما معنى ذات و...

(٤) جليلي - شرح للواهب ص ٢١٢

يمكنها أن تقبل كل صورة عند الوجود . ثم المعتزلة نزعهم كما نزعهم أرسطو  
أن هذه المادة الأولى قديمة - من قول هذا الفريق من المعتزلة لا يفسر  
لكيف ومعنى تصف الاعراض الى الماهيات عند الوجود ولا يوضح  
من هذه الاعراض كانت في حالة كمن في المعدوم ولا يضر إلا عند الوجود ؟  
أم الوجود يصيغ الى المعدوم ؟ ثم كيف يمكن نية المعدومات الواحد عن  
الآخر وهي كلها دوات بدون أعراف تميزها ؟

إن المراجع تنقصه للأسف لوصف هذه النقطة التي تدور لنا قصد في  
قول هذا الفريق من المعتزلة القائمين بأن المعدوم ذات فقط . ولكن إذا  
أحدنا بالمفكره السائدة في مذهب المعتزلة والقائلة بعدم اثباته بين الله والخلق  
والخبايا ، يمكن أن يقول أن الوجود لا يمنع من نفسه الاعراض للمعدوم  
لأنه في هذه الحالة تكون الاعراض تابعة للوجود والوجود من الله فتكون  
الاعراض أيضاً من الله وهذا يدعى مذهب المعتزلة لأنهم يقولون كل مشابه  
بين ماهية الله وماهية العالم .

وهذا مداركه بعض المعتزلة لقائلين بالاعراض في حالة عدم

ب - المعروف ذات وصفات

قد علم أن الشحام اثبت للمعدوم نفس الصفات الموجودة في الكائنات  
ولكن في كل كائن توجد صفات جوهرية أعني متعلقة بالماهية وصفات  
عرضية متعلقة بالاعراض .

فالفريق الثاني من المعتزلة وهو السواد الأعظم يقول أن اسوات  
المعدومة هي بسرهما مساوية في كونها دوات وأن الاختلاف بينهما ليس  
إلا بالصفات<sup>(١)</sup>

والصفات مجموعتان .

### الصفات الجوهرية .

وهي أربعة : لاوى صفة الحرية التي توصف بها الذات في حالة العدم وفي حالة الوجود .

والثانية : صفة الوجود وهي الصفة الخاصة بالخاصة بالذات عن أعيى الصفة التي يمنعها فاعني أن الله المعدم الممكن ليكون موجوداً أو بمعنى آخر هذه الصفة باسمه المعدم هي امكانه اقول الوجود

والثالثة : الشح . وهذه الصفة مع الوجود وهي صادرة عن الذات المعدمة تدقق الوجود . والمعتبرة تسمى هذه الصفة بالسكون وهو خلاف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لأن المعدم يكون بدون هذه الصفات الأربع الأخيرة

والرابعة : صفة المعينة بالشح شرط الوجود

### الصفات العرضية :

يجب لصفات التي تتعلق بصفات المعدمه بقول المعتزلة صفات تتعلق بالأعراض وهي : -

أولاً - صفة العرضية : أعني قول الذات بالأعراض وهذه الصفة ملازمة ل الذات في حالة العدم وفي حالة الوجود

ثانياً : صفة تحيز العرض في الذات لأن لكل عرض مكان ، ومكان العرض هنا هو الذات .



## ٥ - أقوال منظرية في المعلوم : أقوال المعلوم<sup>(١)</sup>

لما قامت المعارضة بالمعوم وأثبتت له صفات لأن ماهيته معيرة لماهية الله الماح الوجود ذهب بعضهم في توضيح هذه الصفات أن أحد مدى وجود قولهم نتيجة منطقية لأثبتهم المعلوم ولا سمح من هذا الأمر لأن لكل نظرية أتناع منهم المعتدل ومنهم المطرف ، والمتطرف يذهب بالنظرية إلى أقصى حدودها .

والقول بالمعوم ليس بمحدد نظرية عند المعارضة بل هو الحق الواحد لمسانة الخلق ولتفسير اثنين الجوهرى الموجود بين الله والمخلوقات وكان من الطبيعي أن يذهب بعضهم هذه الفكرة إلى ما ذهب ، فيقول مثلاً الشرح أن الجوهر نفس التجير أعنى ما أن معدوم جوهر فهو متجبر حتى في حالة العدم<sup>(٢)</sup> .

ويقول عماد بن سبيان<sup>(٣)</sup> الأشياء أشياء فمن كونهما والخواهر جواهر فمن كونهما والأعراض أعراض فمن كونهما والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن ولا أن حقيقة أنها لم تكن ثم كانت كما يقول سائر الناس<sup>(٤)</sup> ويرغم الخيط أن الجسم في حال عدمه يكون حياً لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه حياً . ومن يجر أن يكون المعدوم متحركاً لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً وانتهى إلى القول بأن كل وصف يجوز ثبوته في حال

(١) أمم الطن على من افترض بوصف المعدوم ، أكثر أوصاف الموجودات ،

(٢) جليلي — شرح المواقف ص ٣١٣ .

(٣) هو عماد بن سبيان المصري المتوفى حوالي ٢٥٠ هـ صاحب شرح الفوطي

(٤) الأشعري — مقالات الإسلاميين ص ١٩٥ .

الحدوث فهو ثابت في حال عدمه ، وهذا اعتراف صريح جداً بأن الوجود لا يضيف نبات المعدوم أي صفة جوهرية كانت أو عرضية ويرغم الجبني وابنه أبو هاشم أن الخواهر والأعراص من لونها وشكل كانت في حال العدم أعراص وخواهر ، ويعني الاسفرائيني وابعدادي عن هذا القول بقولها أن نتيجة الحقيقة بقول المعبراه هو ، أن الاجسام (أعني الخواهر والأعراص) قديمة <sup>(١)</sup> وسكن المعبراه لزيد قائلة هذه قد ، عقبيه ضرورية لا ينكرها عاقل

نعم إذا قلنا بعدم تشابه بين لباري تعالى وحلقه وإذا قلنا أنا لا نعلم شيئاً آلبنة عن ماهيته تعالى - وعن يعرف أن المعبراه عن أقوالها بالوحد على هذين الأصلين - يدب لما قضيتهم بالمعدوم عقبيه ضرورية ، ولكننا إذا نقب هذين الأصلين وجدنا جميع أقوال المعترله هذه تنهار ، مما كسبنا تصدعت أسسه وتفتكت .

والذي أدى بالمعترله في هذه البيعة هي بحوثهم اندفاع عن التوحيد وحفظ فكرة أنه مجرد عن كل ما تشوب المادة وحل المادة بعيدة كل أبعد عنه تعالى ، وهم لا يلجأون إلى الله إلا في تكوّن هذه المعدومات .

\*\*\*

لما قالت المعتزلة بعدم لم يبعد الله بعبارة ، ما في حق العالم من قات أن لولاه تعالى لم وجدت الأشياء فتكون الله في مداهم سبب وجود العالم والعالم في نظرم مكون من مادة ما حوده من عدم ومن وجود مستمد من

الله . ولكن العدم يحققه هذا الوجود . وهذا الشيء بعد وجوده يمكنه أن يرجع الى حالة العدم ؛ هذا ما سنبينه

## ٦ - مرور الشيء من العدم الى الوجود

أجمعت المعتزلة أن المعدوم ، الممكن ، هو فقط الذي يمر من العدم الى الوجود . وهو الممكن ، يحتاج الى فعل يجعله يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . وهذا الفاعل لا يمنع ، لا الوجود المعدوم الممكن ، بل أن يريد أو يقص هذا الفاعل شيئاً في ماهية المعدوم ، بشرط الإمكان ، أعني إمكان الوجود ، شرط أساسي بصير المعدوم كائناً . والمعدوم يملك في حالة عدمه هذه التقية لوجود . وإذا رجع جانب الوجود اجدح اي مرجح ، فلا أثر للفعل بقدرته ، لا في الوجود حسب . ونقول المعتزلة ما هو لدات المعدوم قد سبق الوجود ، وهو جوهرته وعرضيته ، فهو شيء . وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله . وما هو تابع لوجوده فهو تحيره وقوله للعرض . وهذه فصاء عقلية صروية لا ينكرها عاقل<sup>(١)</sup>

وحلاصة فكرة المعتزلة هنا . هي أن تأثير اقدره - أي قدرة الله - في الوجود فقط والقادر يعطي الوجود ، والممكن في ذاته لا يحتاج الى القادر إلا من جهة الوجود ، فتكون هكذا وظيعة الفاعل ، أعني الله ، محدودة جداً ، إذ أنها محصورة في منح الوجود فقط للمدومات ، الممكنة ، لأنه لو منح أبصاً ماهية المعدوم لأصحت ماهيته تعالى - في نظر المعتزلة - مشابه لماهية المحبوبات ، ولكن ، ليس كمثل شيء ،<sup>(٢)</sup>

(١) الفهرستاني - مائة الأقدام ص ١٥٥

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ١١

## ٧ - المد مع وظيفة المفاعل في فهم الماوراء

لما رجمت المعتزلة أن المفاعل لا يمتنع لعدم أيه صفة ثابتة ماعدا الوجود قالت أن تخصيص هذه الماهيات المفعومة وعبارتها يجب أن يكون بما قبل الوجود إما معه لأنه إذا أراد المفاعل أن يعطى الوجود لعدم ما عليه أولاً أن يميز الجوهر من الأعراس وهذا التمييز يكون بواسطة أمر ما وحقيقة ما . لأنه إذا لم تميز الجوهر والأعراس في حالة عدم لم يعد للمفاعل يربب جوهره أصلاً عن آخر أو فصلاً عن عرض أو حركة بدل سكون أو يباحث بدل مواء ، فانتهت المعتزلة إلى النتيجة الثانية وهي أن حقائق الأجناس والأنواع لا تتفق بفعل المفاعل بل أنها في دورها أن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الإيجاد والاختراع ، وكان حصول الكائنات على اختلافها اتفاقاً وبحثاً<sup>(١)</sup>

ثم أن هناك قولاً آخر للمعتزلة جلياً واضحاً لا شك في معناه ، ومؤداه أن الصفات ابتدائية للجواهر والأعراس هي ما دورها لا تتعلق بفعل المفاعل وقدرة القادر إذ أمكن أن يتصور جوهر جوهر أو عيناً وذاتاً .. والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً . ولا يحظر ساء . وهذا قول المعتزلة ، أنه أقر موجود ومخلوق بقدره القادر ، والمخلوق والحدث إنما يحتاج إلى الفعل أعني الله من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم<sup>(٢)</sup> ، فعلى ذلك يكون وطيفه الله في خلق العالم محصورة في منح الوجود فقط لعدم

(١) الفهرست في - نهاية الأقدام من ١٥٦ - ١٦١

(٢) الشهرستاني - نهاية الأقدام من ١٥٥

وأيضاً في حق الماهيات المعدومات . وقلنا أن المعتزلة وصلت إلى هذه النتيجة لرد كل مشابهة بين الله والعالم المخلوق  
بعد ما حددت المعتزلة وظيفة الفاعل - أعني الله - في الوجود بعدم  
يختصون بعكس هذه المسألة أعني مرور الكائنات من الوجود إلى العدم

### ٨ - مرور الشيء من الوجود إلى العدم

بما أن لكائنات في مداهم هو عبارة عن معدوم مع الوجود من الله  
فيكون أن يسحب منه هذا الوجود يعود ثانية إلى حالته الأولى وهي العدم  
هذه النتيجة تبدو منطقية في هذا المذهب . ولكن المسألة ليست سهلة كل  
هذه السهولة لأن هناك أمراً وهو عدل الله وكلامه حق . والمعتزلة تنظر  
إلى جميع المسائل بمنظار توحيد العمل . لذلك يقول الخياط المعتزلي أن  
الكلام في ما يسمى من بعض الكلام وأطيقه (١) لأن مسألة هذه الأشياء  
مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الوجود انتهى مدحه الله من جهة وطبيعته الله  
من جهة أخرى

والمتظلم يرجع أن هذا الوجود أو البقاء لا يمتنع دونه واحده جميع الجواهر  
بل أنه يتجدد في كل آن من لدن الله . وبفضل هذا التجدد المستمر تنق  
الأشياء موجودة وإذا أراد الله أن يهيئ الجسم لم يحدث له بقاء (٢)  
ولكن الخلق بمعنى منح الوجود للمعدوم نعمه يمن بها الله فكيف يمكنها

(١) الخياط كتاب الانتصار ص ١٩

(٢) نفس المصدر

أن يدرك أنه تعالى يسحب ما من به ١٩٩ لذلك قال معمر أنه محال أن يفي الله بجميع خلقه حتى يبقى وحده (١)

ويقول الحافظ باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها نعم يمكنها أن تنقسم ولكن لا تنعدم (٢) ثم إن معمر أبدى به نظرية الغناء هذه إلى أن بعد حدوثه يقول أن فناء شيء يقوم بغيره وإن الله بقدر أن يفي للعالم بأسره بأن يحقق شيئاً غيره يحل فيه فناءه كما أنه يقدر أن يفي ذلك الشيء الذي يحل فيه فناء العالم بأن يحقق شيئاً غيره يحل فيه فناءه ولكن يحل أن يفي الله خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده (٣) فعبه لا يكون فناء الأشياء مطلقاً كأي شيء سيكون هناك تغير وتبدل في الأشياء وفي طبيعتها إن هذا القول يدرك ما لا يصح به نقالة بأن نهاية العلم لا تعني فناء الحاصل بل روال شكله الحى وتبدله فإذا قال معمر أن فناء الجسم مع الجسم بطبيعته وأب فناء كل من له طبيعته (٤) فمعنى فناء هو تبدل وتغير وليس العودة إلى حالة العدم المطلق . من الدين أن الطبيعة تغير وتطور حسب قوانينها وتقتضى هذه القوانين ملاحظة التعبير الذي يكون جوهرياً في بعض الأحيان .

## ٩ - الفناء يكون عاماً أو خاصاً :

إن هذه المسألة شائكة بلا ريب . ولكن لا يعرب عن بلها أن المفتره تلجأ في جميع حروفها إلى فكرة التوحيد والتبره والعدن ولذلك راعم

(١) الحافظ كتاب الانتصار ص ٢٠

(٢) التمهيدى - الفرق بين الفرق ص ١٦٦ من حرم الفصل - ص ١٤٨

(٣) الحافظ - كتاب الانتصار ص ١٩

(٤) التمهيدى - الفرق بين الفرق ص ١٣٦

يتحدثون عن القدر بكل حذر وينظرون اليه كمجرد فرض حتى أن بعضهم رد هذه الفكرة بكل شدة. فيقول مثلاً أجباني وأنت أبو هاشم وأبائهما أن الله لا يقدر أن يهني من لعالم دره مع بقاء السماء والأرض لأنه لا يليق بقدرته تعالى أن ينفي بعض الجواهر وسبق البعض ولو أنه تعالى خلقها أعلى أو حدها فغريب لا يمكنه مع ذلك أن يعدمها فغريب . هذا أراد تعالى أن يهني لعالم بهذا المقام يكون شاملاً لا حرجاً . ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان الله ظالم . والأجسام لا تنهى إلا بقاء مخلقه الله لا في محض يكون صداً جميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض<sup>(١)</sup>

من الخلق إذن أن بقاء الأشياء فناء تاماً هو مجرد فرض تفترضه المعتزلة وهي تعلم أنه غير ممكن تحقيقه لأنه لما نمر الجواهر من العدم إلى الوجود تكون كلا منهما مسجاً أحدهما متصانته . وإذا افترضنا أن بعض هذه الأجزاء يمكن أن يهني فلا يمكنها أن يدرك سبب استمرار وجود الأجزاء التي كانت متصانته مع التي قبيل لاسيما إذا صرنا إلى الموضوع من الوجهة الأخلاقية حيث يجب أن يعمل عداله الله كاملة . وكيف تكون هذه العدالة كاملة إذا قلنا بقاء بعض الأشياء وحرورها هكذا من نطاق العدالة الإلهية ؟ فعليه البقاء الكامل الشامل تكون فيه عداله أكثر من البقاء الجزئي

فإذا متكلمت المعتزلة في بقاء الأشياء بعد وجودها وحدث نفسها أم تم نقطه جوهرية وهي عداله الله تدعها عن هذا الفرض الذي افترضوه وهو إمكان فناء الأشياء . فهذا القدر لا يتفق وعداله الله الكاملة لأن العالم كله يكون وحدة متمازكة الأجزاء وله قوايه كما أن هناك موجودات حرة

(١) العدادي - الفرق بين الفرق ص ١٦٨ و ١٨٣ - الأسمرائي : التصدير والدين ص ٥٣

تسبب الخير والشر في العالم فيجب أن نثبت أو نعتق فالمعبر له لا نترك أن  
قضاء كاملاً شاملاً يكون عدلاً نحو من استحق الثواب أو لعقاب . ثم أن  
الوجود منحه يمنحها الله لسعدوم ولا يعقل أن يسحب الله ما منحه للكائنات  
سجناً كاملاً مطلقاً أن هذا ليس من خصائص الله الكلي لعقل و عدل مهبط  
ما جعل المعبر له يراجع في القول بقضاء العالم فيه آكاملاً

فكأن المسألة الاخلاقية كانت المرشد الدائم للمعتزلة في جميع المسائل  
التي اكلّموا بها

#### ١٠ - تعريف الوجود

الكائن حسب رأى المعتزلة هو عبارة عن ماهية معدومة ووجود يمنحه  
الله لهذه الماهية والوجود معناه ان الكائن وحد بين ومرعليه رمان  
يتحددان دائماً فالوجود هو استمرار في القاء . أما القديم فليس ذلك معنى  
اقول فيه أنه باقى لأنه لم ير له شيئاً على الأوقات والأماكن<sup>(١)</sup>

#### ١١ - مرهبة المعتزلة في الوجودية المسرفة ( Res sine )

تزعّم المعتزلة أن كل فكرة مقابل أعني أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى نؤكد  
عليه العلم<sup>(٢)</sup> . وما انه عندما فكرة لعدم فيكون لعدم شيئاً . وفي رأى بعضهم  
الأجسام والأنواع مثل احوارية والخصمية والعرضية والوئية أشياء ثابتة  
في لعدم لأن العلم قد تعلق به<sup>(٣)</sup> . وهذا ما يذكره بالوجودية المسرفة عند  
أفلاطون وعند مريد بيجير دى تور أحد تلاميذ الكور في عهد شارلمان<sup>(٤)</sup>

(٢) الفهرستى . ٣٠ به الإقدام ص ١٦١ .

(١) الأشعري مقالات ص ٣٦٨

(٤) يوسف كرم تاريخ الفقه الاورويي

(٣) نفس المصدر

النصر الوسيط ص ٧٠



كان الجحظ يؤكد على هذه النقطة الأساسية في مذهب المعتزلة إذ كان يقول مع الصريين من المعتزلة أن الشيء هو لمعوم<sup>(١)</sup> وكان أبو هاشم بن الحائق يحيب على من عارضه ويقول أنه دبرم المعتزلة على هذا المبدأ إطلاق شيء على المستحيل لأنه معوم ، ويقول له أبو هاشم : إن المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل<sup>(٢)</sup> . والحائق يوضح مذهب المعتزلة الوجودي فيقول أن لفظ شيء سمة لكل معوم فيما كانت الأشياء معمودات قبل كونه سميت أشياء قبل كونها وما سمي به شيء لنفسه هو أحب أن يسمى به قبل كونه كالقول جوهر وكذلك سواد وياض وما أشبه ذلك<sup>(٣)</sup> . والأشياء يمكنها أن تظهر أو أن تزول أو تكون أو تنعدم فإن المنكرة التي لديها عنها يجب أن تقابلها حقائق أربعة إما في حالة العدم إما في حالة الوجود فقط . فهي يختص ، لصفات التي تمنع الوجود فلا يمكن تصورهما في حالة العدم مثلاً . آخركة لا تصور إلا في الوجود . ويتضح لنا من ذلك أن المعتزلة تقول بالوجودية المسرفة لذلك أنفتت العدم شيئاً ودائماً .

## ١٢ - تسمية للأشياء

يعين الحائق الأشياء المعومة التي تكون حقيقة في حالة العدم كما وفي حالة الوجود ويقول : أولاً - أن ما سمي به الشيء لنفسه هو أحب أن يسمى به قبل كونه كالقول سواد إما سمي سواد لنفسه وكذلك الياض وكذلك الجوهر

(١) جلي : شرح الواقف ص ٣١٢

(٢) نفس المصدر

(٣) الأشعري ، مقالات ص ١٦١ و ٢٢٢ .

إنما سمي جوهر لصفه وكذا سمي به شيء للتفرقة بينه وبين أخصاؤه آخر كالقول لو - وما أشبه ذلك فهو يسمى بذلك قبل كونه . - ثانياً - ولكن ما سمي به الشيء لوجوده وما سمي به الشيء لحدونه ولأن فعل لا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول وحادث فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده . وكذا سمي ما سمي به الشيء لوجوده فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده فيه كالقول جسم وكالقول متحرك وما أشبه ذلك ولا يجوز أن يسمى به قبل وجوده " فكل ما يمكن إطلاقه على لعدم فهو حقيقة أولية

### ١٣ - اليوم معرفة المعرفة وعلم الله

لما ردت المعترلة علم الله الى ذاته قالت ان العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم ولما كان الله لم يرل يعلم الأشياء قبل وجودها فهم أن يكون هذه الأشياء حقيقية قبل وجودها ونقول المعترلة من جهة أخرى أنه لا يوجد أي تشابه بين الله والمحرفات لذلك رعموا أن الله لا يمنع إلا الوجود فقط للماهيات القديمة المعدومة التي لم يرل هو تعالى معها

#### صعوبة

ولكن هذا يحماه المعرفة صعوبة كبيرة وهي : إذا كانت الماهية المعدومة قديمة ومستقيمة عن الله وبالرغم من ذلك مسببة علناً فيه فكيف يمكن تعليل علم الله بهذه الماهيات ؟ ومن جهة أخرى أليس قول المعترلة يقدم

المعدومات هو اعتراف بوجود قديمين ؟ هل اعتبرت المعترلة الله كأنه قديم اسماً من العدم حائز على الوجود انقص للمعدومات وماح لها هذا الوجود ؟ وهل يوجد تفاوت في الدرجة بين قديمين ؟

يبدو أن المعترلة كانت تبين الى هذا الحل أعنى أنها كانت تقول بوجود تفاوت بين قديمين الله والمعدومات . وجاءت الى هذا الحل حتى لا تقول «لشرك» أنها لمحاولة بحريئة من قبل المعترلة فأموأها صوابه التوحيد ولرد الشبهة والتفسير الحق ونقول أن المادة حقيقية وتربيه الله عن كل مسعلق بالمادة وشوبها

#### ١٤ - مصدر فكرة المعدوم :

نما لاشك فيه أن المعترلة اقتنست فكرة العدم من لفلاسفة اليونانيين ويريدنا الشرح ستأتي تأكيذاً في ذلك بقوله

قل ان سينا حكاية عن ارسطو طالبس : كل حادث عن عدم فانه سبقه امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عندما محضاً ل هو أمر ماله صلاحية الوجود والعدم . ولن يتصور ذلك إلا في مده ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا في زمان لأن قس ومع لا يتحقق إلا في زمان والمعدوم قس هو المعدوم مع وليس الامكان قبل هو الذي يقارن الوجود فهو إذن متقدم تقديماً زمانياً والعام لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً فهو إما أن يسلسل وهو باطل وإما ان يقف على حد لا يسبقه امكان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو مذهبها له وهذه الشبهة هي التي اوقعت المعترلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعلى

هذه فصرنا الشبهة في الممكن وجوده لا المصحح ثوبه<sup>(١)</sup>  
وهكذا يرشده الشرح حتى تمام الارشاد عن مصدر فكرة المعدوم عند  
المعتزلة فصره هذا الاقرب من من الفيلسوف اليونانية ولا سيما فصره أرسطو  
ماساً مع فكرة لتوحيد عند المعتزلة وفعلنا يقول أرسطو في كتابه  
اسماع الطبعي م أف ٩ ص ١٩٢ ان الهوى أى المادة الاولى اربيه ادية  
ووكالت الهوى حادثة لحدث عن موضوع ولكنها هي موضوع تحدث  
عه الاشياء بحيث يلزم ان توجد في أن تحدث وهذا حيف ولو كانت فاسده  
لوحت هوى اخرى تبقى لحدث عها الاشياء بحيث تبقى الهوى بعد ان  
تفسد وهذا حلف كذلك

إذا اقتضت المعتزلة فكرة المعدوم من أرسطو فإن مدعاهم لو حوى<sup>(٢)</sup>  
مشيع صر به المثل الافلاصونه ان المعتزلة قرأب بدون شك جمهوريه  
افلاصون ونحوه تبارس وقات ان المعرفة لحقيقته هي معرفة الكائنات  
لذلك قالت بموضوع لهذه كذب وهذا الموضوع هو هذه المعدوم لدى  
قالوا به ووضعوه خارج الزمان فقط المعتزلة ردت فكره المثل الافلاصونه  
وحاصت على جوهر المذهب الافلاصونى اقرب الى بوجود موضوعات  
الافكار وزادت بان الله وحده يمنح الوجود لهذه الموضوعات المعدومة  
فيمكننا أن نقول ان فكره لعدم عند المتر له مقتضى من فاعله افلاطون  
وأرسطو في نفس الوقت احدوا عن افلاطون فكره المثل بدون أن

(١) شرح سبأ . نهاية الاقدم ص ٢٢

(٢) مذهب القائل . بأن كل فكره مدعى . اعني في الوجود . والامثلة  
مدعى أن فكرة المعدوم تفتقد حقيقة

يقولوا بوجوده تحقيق حارج الزمان فقط هذه المثل ساعدت على تكوين المذهب اوحدي المعنوي. واحدوا عن ارسطو فكرة الهيولى وهي المادة الاولى للخلق وانى سكتت صورتها بنية مع الوجود وهكذا يكون افلاطون و ارسطو قد ساءا جهود المعنوية في صيانة التوحيد وفي رد الشبهة وفي لقول باحق في الزمان .

فساله لعدم مرتبطه ارتباط وثيقاً ، لو حيد عند المعنوية انهم يرجعون دائماً الى تعريفهم لله ويحبولون أن يفسروا اخلق بالسنة ان المعنوية التي كونوها عن الله . ان الله لا مثله واحد كامل قادر على كل شئ وعالم بكل شئ ليس بيه وبين لعلم أى مشابة فيما يختص بماهية لآ ماهية العالم ، قصة وحادثه فعليه تكون ماهية عدم غير صادرة عن ماهيته تعالى ، ولكن العدم محتاج الى الله فيما يختص بوحوده هذه لعقيدة راسخة عما المعنوية يذاهمون عما بكل حرم ؟

## الفصل الثاني

### المخلوقات

لما كان العالم المخلوق مكوّناً من ماهية ومن وجود فهو حاصع حجب لقوانين هذه الماهية التي استخرجت من العدم ومنحت اوجود - وتقول للمعركة أن لهذه الماهية خصائص ثابتة عمرها في حله عدم أو تكثفها في حالة الوجود وبحثها قانون الحتمية في لعالم كما عرّضه المعترية

#### ١ - قانونه التنبؤ بنظير على العالم الطبيعي وعلى الاحياء

كل مخلوق أعني كل جسم طبيعي هو محبور ومعنى آخر حاصع لقوانين ثابتة ويمثل الطامس بنت بقوله اذا دفع احجر اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعاً<sup>(١)</sup> وكذلك يقول الحافظ ان للأحسام صانع وأفعال مخصوصة بها<sup>(٢)</sup> والخياط في دفاعه عن نفسه ضد ابن الراوندي يريد قانون الحتمية هذا نوكد أيد يقول ان المظنوع هي الاحسام المعتملة المحدثه والمظنوع هو الذي لا يكون منه إلا حسن واحد من الأفعال كاسر لا يكون منها إلا التسحين والتلج لا يكون منه إلا التبريد وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا اضطرار عليه<sup>(٣)</sup>

يبدى كل جسم طبيعي هو حاصع لقوانين ثابتة والله تعالى أندى هو ليس بحسم طبيعي فهو غير مظلوع على أعناده وهو مفعول لعالم بطدعه من ما عكس

(١) الشهرستاني: اللل والتعل على هامش ابن حزم ١٠ ص ٦٢

(٢) الشهرستاني: المبر ١٠ ص ٨٠

(٣) الخياط: الانتصار ص ٧٢ - ٢٣ انظره شتاي الملل ١ ص ٧٨

حلقه بمجرد حريته وحرية الانسان تدل على انه غير مطبوع على افعاله  
وعلى ان طبيعته تفوق طبيعته الاجسام لان الانسان في إمكانه ان يفعل  
الشيء وصده .

وكالت المعتزلة تعتبر الماهيات في حانة لعدم حازره على خصائص معينة  
تظهر مع الوجود . وهذه الخصائص تدل على الفرق لتوعى بين الماهيات .  
فالجوهر هو هذا الجوهر بالذات وليس جوهر آخر لأنه يمكنه أن يعمل  
عملا معينا أو أن يكون في حال معين بمعية عن باقي احواله ولكن إذا  
قلنا ان أى جوهر يمكنه أن يحدث أى عمل أو أن يكون في أى حال . فلم يعد  
حينئذ أى تميز بين الجواهر وبصبح العالم في حلة حواء واحتلاط . ولم يعد  
هناك علم ولا أى تأثير محسوس على الطبيعة . والمذهب الوجودى الحديث  
يمكنه أن يهبط مذهب المعتزلة هذا الذى يدافع عن قانون الحتمية  
الطبيعية وعن مبدأ الحرية في الميدان الخلقى

## ٢ - القول والظهور

(١) ملحوظة . محمد اسكر . السكون والظهور عند الرواين مهم يقولون ان العالم حى به  
من حذر هو نفس خالقة برصد اجزائه ويؤلف منها كلاً متساكاً فالحرارة أو الدار من المبدأ  
العالم ولذا المبدأ للعمل كالتالى في خلافة اللامسكى ولم يكن عداها شيء . ويؤثر  
فمحول هو . ويؤثر الجوهر . محول ماء ويؤثر الماء . محول راما وانفسى في النساء من حذر  
ولديه . بدرة مركزية . هي قانون عام . لواء . هي . هي أنها تحوى جميع الاجسام وجميع  
بدور الاحياء مطلوبة عنها . على نفس وكامه مصمم . هي نفس محب أب كل حى فهو مرج  
كلها من دريته حماء فانظم . عالم بجميع اجزائه دمه وحده وأحدث الموجودات تخرج من  
كونها شدة فشقا وماتزال تخرج من قوى ضرورية أو قدر يسر في محال للانسان وأن هذه  
تصديه ليدل على أم . ليست وسنده . لا يوافق ولا الضرورة المساء بل الضرورة العاقلة (يوسف  
سكرم تاريخ الفلسفة الرومانية السبعة لأولى ص ٣٣)

بما إن الأحسام الطبيعية مطبوعه فهي تسع قوايسها في حركاتها وكونها  
وفادها ولا يمكن المعترلة لتأثير المنهاج بين الأحسام ولكن هذا التأثير  
لا يخلق قوة جديدة في العلم ولا كانت جديدة فكل شيء حسب قوهم هو  
بالقوة وكل قوة تتحقق أعني إلى الفعل<sup>١</sup> . وعني ذلك تكون المعترلة  
قامت ببدأ بقاء المادة والطاقة . وعبر نظام عن هذا المبدأ قائلا : إن الله  
خلق لئس وللهائهم وبسر الحيران وأصوب التباين واحمد كلها دفعة  
واحدة<sup>٢</sup> . فهذا لا يعني أن خلق هذه الحقائق كلها دفعة واحدة هو خلق  
كامل وتم معنى الكلمة . بل معناه إن الله خلق كائنات يوجد فيها كائنات  
أخرى بالقوة بحيث أن مرور كل كائن من هذه القوة إلى الفعل - أعني  
لتنحقق - لا يتطلب عملا حيا بل يكون هذا المرور مجرد عن طبعي للكائن  
الأول أو لمبدأ الأول لأفراد كل جنس . وسكن هذا المسبب الأول  
لرمة مع مباشر من الله حتى يمر من حالة العدم إلى حالة الوجود . والاعظام  
بضيق قائلا . وإن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق  
الأمهات على خلق الأولاد وإن الله خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير  
أن الله أكرم بعض الأشياء في بعض فتقدم والآخر إلى يقع في ظهورها  
من أممها دون حقها وأحرارها<sup>٣</sup> . وهكذا يكون جميع الناس  
والحيوانات والنباتات موجودة بالقوة في الرحم الأول وفي الحيوان الأول  
وفي أسات الأول من كل نوع وحي . والآن نحن منبهة تماما الواحد عن

(١) الشر . يكون بالقوة لا يمكنه أن يكتب منه جديدة مثل الطفل هو وحده بالقوة  
أعني أن يكتب منه الرجولة ولا يكتب هذه الصفة يكون رجلا بالفضل

(٢) تعدادي القوي بين القوي من ١٢٧ - الخطاط . الاصدار من ١٣٢٠ - ١٣٣٠

(٣) العدد ١٢٧ - القوي من ١٢٧ - الخطاط . الاصدار من ١٣٢٠



الآخر وكل نوع لا يتبع إلا أفراداً من نوعه فانظروا كما يفهمه أصحاب  
هذا المذهب بعيد جداً عن مذهب المعتزلة

### ٣ - مركز المدعى في مثل هذه النظرية

هل الإنسان يظم من الأنسان كما هو الحال في الحيوان والنبات حسب  
ما جاء في نظرية الكون والظهور هذه التي أوصفها اسطلام ، ومعنى آخر هل  
الفعل الطبيعي أو العنصري يكفي حتى يخرج جميع أفراد الجنس البشري  
أو واحد من الآخر تبعاً لتلقيح كما هو الحال في الحيوان والنبات ؟ نحن نعلم  
أن المعرفة منذ أول عهدهم لم يهكوا من دعوتهم عن حرية الاختيار عند  
الأنسان وحرية هي ركز من كان مذهبهم إذ عليها تنوقف أصلهم المبدأ  
والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك أصل الوعد والوعيد وكان  
الحمد يقول هذا الصدد إذا كان اجمع يتولد منه الولد فما صانع ولدى  
ومدبره وفاعله لا فاعل له غيرى والله يقول ان الله خلقكم محاراً لا حقيقة  
فأحمد ابو علي محمد بن محمد بن عبد الوهاب أحياناً الطرف شأن من الكفر  
فقال انه تعالى خلق الجن والموت وكل من فعل شيئاً فهو مذبذب اليه فان  
الله تعالى هو محل النعم وهو محل مريم بنت عمران " والأشعري

(١) الخلفاء الأُمويين مروان الثاني بن محمد ، كان اسمه محمد بن  
أولاد دمشق ، بدأ يقول بحسب القرآن وبشيء من أمة حواري عام ٤٠٤ هـ ، فأمره  
ابن عبد الملك الخليفة الأُموي حنيفة بأن يثبته بالخلفاء ، وبكفر الحمد هرب إلى الكوفة  
وكانت لانه جميع بن صفوان ، ولكن حاكم نجران حاكم القنصري تمكن من قتل محمد بن  
من الخلفاء سنة ٤٠٤ هـ

يذكر عن الحائى انه كان يرعى ان الله مجل وانه لا مجل للنساء فى الحقيقة  
سواء قبله والى فى الحقيقة وانه لا والى سواء<sup>(١)</sup> فكان تكاثر وتماثل  
النشر يتطلب تدعى الهى : لقد اعترف انهم بذلك بطبيعة مخصوصه من  
حيث انه تحت لأفعاله وقال متأخرو المعترلة ولاسيب الحائى انه لى لا  
يخصع الأسان لقانون الختمية لسانه فى الطبيعة يجب ان يكون وجوده  
نتيجة فعل حارف الطبيعة مشتركه مع فعل طعى

والأسان وحده هو الذى يميز هكذا عن باقى الكائنات لأن سب  
وجوده يختلف عن سب وجود الكائنات الأخرى التى هى حاصه  
لقانون الختمية لكن حق الأخص للنشر به المستمر الذى قات به المعترلة  
يختلف عن خلق الوجود المستمر الذى قل به انعام واسى تقتضاه ينى  
الله العالم فى الوجود<sup>(٢)</sup> فكان المعترلة تنفروا الى خلق الأسان متأثرين  
بالقيمة الأخلاقية لأفعاله التى تبا او يدف عنها ولما كان الإنسان هو  
الكائن الوحيد الذى أفعاله له قيمة أخلاقية فيرم ان تكون طبيعته مختلفة  
عن طبيعته باى الكائنات ولذلك اشركت المعترلة الله فى تكوين لنفس  
النشوية التى هى ليست من عن الأعضاء ولا الأجسام الطبيعية فقط .

## ٢ - فقه الخلق

نقص ثلاثة من اساع النظام وهم احمد بن حنبل ولفص الحدى واحمد  
بن ايوب بن موسى انقصه الآنيه ليعسروا كيف وصل الحاد وأنبيات  
والحيوان اى حانة الختمية السائده فى عالمنا فقولون : ان الله اندع خلقه

(١) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص ٤٣١

(٢) الأشعرى . مقالات ص ٤٠٤

صحاء سالمين عقلاء بالعين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم . وخلق  
فيهم معرفته والعلم به وأسدع عليهم نعمه . ولا يجوز ان يكون ما يخلقه الا  
عاقلا ناطرا معتبرا : فابتدأهم بتكليف شكره فاصبغ بعضهم في جميع ما  
امرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك واصطاعه بعضهم في العص دون  
البعض . فمن اصداعه في لكل أقره في دار العجم انى اسدأهم فيها ومن عصاه  
في الكل احرجه من تلك الدار الى دار العداة وهي النار ومن اطاعه في  
بعض وعصاه في البعض احرجه الى دار الدنيا فالتسه هذه الاجام لكثيفة  
وابتلاء بالنساء والفرص والشدة والرحاء والالام واللدات على صور مختلفة  
من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر نوبهم فمن كانت معاصيه اقل  
وطبعت له اكثر كانت صورته احسن والامة اقل ومن كانت ذنوبه اكثر  
كانت صورته اقبح والامة اكثر " - فالحيوانات والاسات والامم تبقى  
على هذه الحال حاصصة بقانون الختمية ومرتفعه عنها لتكاليف مثل ما ترفع  
لتكاليف ايض عن وصل الى رتبة السوء والموت . ويصح الانسان فقط  
حاصصا للتكليف في امكانه عن الخير والنار فادام الخير استحق الثواب  
واذا فعل الشر استحق العقاب

#### مصدر هذه الفهم

لاشك في ان أثر التوراة واضح على هذه القصة وهي تدكر  
بالفر دوس الارصى وبخبرة الملائكة وبخطبة آدم . ثم ان أثر المسيحية  
لا يقل عن أثر التوراة على تلاميذ النظام هؤلاء الثلاثة إذ يقولون ان للعالم

حائزين أحدهم قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو كلمة الله المسيح بن مريم والله خلق العالم بواسطة كلمته <sup>(١)</sup>. وفهمه المسيحية على هذا شكل يدر على تأثير أفلاطون أيضاً. لأن أفلاطون يقول أن في قبه الوجود يوجد الواحد أو الأول وهو حواد فياض وفيه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث النفس وهي تعبص أيضاً فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر. سكن تلاميذ النظام وصعدوا الكلمة وسطاً بين الله والعالم وقالوا أن الكلمة هي التي سنشئ في آخر الزمان معطاه بسحب وهي التي خلقت آدم على صورتها وهي التي تحسب الناس في "يوم الأخير". ومذهب أفلاطون في تكوين العالم يذكر ما نشرح أفلاطون هذا السكون في بعده تباين.

### تصويب فهم الفكرة عند المعتزلة

كان من البديهي أن تخصص المعتزلة كل هذه القصص التي كانت متداولة في عهدهم. وهذا قبل تلاميذ النظام هذه الأساطير أو القصص كحقوق أو كرموز فإن في المعتزلة بوصفهم عقليين لم يأخذوا بها بل فسروا حتى العام كما سبق له وذكرنا بأنهم اعترضوا مادة العالم مقتبسة من العدم ووجود العالم فقط مستمد من الله. ثم كان من المعتزلة إلا أن تلاميذ النظام هؤلاء عنهم وعدم حارحين على مبادئ الاعتراض. كان أثر أرسطو كل أقوى من أثر أفلاطون وأفلاطون على المعتزلة لأن أرسطو قال تلهيولي وهي المادة

(١) ابن حزم. الفصل ٤٠ من ١٥ لاسفر الثاني. التصدير في الدين من ٨٢

(٢) نفس المصدر

الأولى الأثرية للعالم وفكرة لعدم عدد المعتر له كثيره أشبه بقول رسطو

## ٥. هل يمكن خالق هوالم أمري ؟

تقول المعركة إذا أمكن الله أن خلق عالماً أو عوياً آخرى وإدارته  
أن في حقه كلاً لا تفهم ذلك حتماً لأن لا يقدر إلا الأصوح والأكل .  
والا لم يكن هذا كاملاً عادلاً . — ولكن أراهم يحسن هذا السؤال  
على البطر . فيقول هشام القوطي أن به بعد ما خلق شيئاً لا يمكنه أن يخلق  
شيئاً آخر مماثلاً به بل تمكن أن يخلق شيئاً متعباً عن الأول لأن الأشياء  
المستمرة ليست متناهية<sup>(١)</sup> لأن في خلق المثلث سكران الفعل لقدره واستكرار  
دليل على النقص . وإذ أكر الله عنه فهذا معنى أنه لم يستخدم منه قدرته  
في العمل الأول . والمعتر له تقول أن كل فعل يصدر من الله بزم أن يكون  
كاملاً لأن قاعبه غايه في الكمال . وانصاف بعيد فهم هذه الفكرة بكلام آخر  
يد يقول أن الله كان يقدر أن يخلق أمثال الدب وأمثال أمثال لا إلى هاية  
ولا غايه ولكن خلق الدب حميه<sup>(٢)</sup> . وهذا الشطر الأخير من كلامه ينقص  
الفرص الاحتيازي الذي وضعه في أول الكلام وذلك على أن الله استخدم  
كل قدرته دفعة واحدة لأن كان الكلام هذا شأنه . فقط هاش تحفظ عند  
الخطم وهو حصص بيت الأنبياء فيقول لكن تب الأنبياء لم يحقها الله  
إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله<sup>(٣)</sup> — ويقول الجاحظ من جهة

(١) ابن جرير . العمل ٤٠ ص ١٤٩

(٢) الخطيب . الانتصار ص ٥٢

(٣) نفس المصدر

ان الله كمال في مكانه أن يخلق عالماً آخر في الوقت الذي خلق فيه هذا العالم  
ولكن هذا العالم الآخر يكون مثبتهً عالماً ويخضع حينئذ معه ومعنى  
قول الجاحظ هذا ان قدرة الله كاملة ولا متناهية ولا يمكنه أن يخلق عالماً  
أقل من هذا الذي خلقه أو أكمل منه وإلا كان له نقصاً عاجزاً . ويكون  
هذا العالم الذي خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة لأنه لو أمكن أن يوجد  
عالمًا أحسن من هذا لخلق الله — وكل هذه الأقوال نتيجة منطقية بفكرة  
المعتزلة القائلة بأن الله مكلف بفعل الأحسن والأصح<sup>(١)</sup> .

## الفصل الثالث

### الاجسام الطبيعية

فل ان يبحث كيف فهم المعتزلة التعريف ان يوضح هذا معنى لفظ جسم  
ولفظ جوهر فرد او دة في لغتهم - الجسم هو اصغر جزء طبيعي له  
خواص معينة والجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ هو اصغر جزء حلي  
من الصفات الطبيعية للادة ولكنه يدخل في تكوين الاجسام . فالجوهر  
الفرد هو بمثابة نقطة الهندسية التي هي اساس الخط عند الرياضي .  
وببحث هذا تعاريف المعتزلة للجسم الطبيعي وتكون الاجسام ومآله  
تقسيم الدرة واعراض الجسم وتقسيم الاجسام وأجيرا لعلاقة بين  
الاجسام واعراضها

#### ١ - تعريف الاجسام

يقدمون شيوخ المعتزلة الاولون تعريف الجسم الطبيعي على صوء  
الأفكار اليونانية او لاهوطينية او لهدية التي تأثروا بها فيقول مثلا ابو الهذيل  
الجسم هو ماله عين وشن وطهر وبطر واعى واسفن<sup>(١)</sup> . ويعرف النظم  
ومعمر وناقى المعتزلة الجسم بأنه الطويل العريض العميق<sup>(٢)</sup> وهذه

(١) الأشعرى مقالات الاسلاميين ص ٢٤٣ (٢) من المصدر ص ٢٤٣ -  
نظامي مرقم من المصنف ص ٣٢٥ من جزم فصل ٤٢ من ٤٢ - الإيجي ناو صفح ١٨٥

التعريف به تكرر «ناسة الى الدرقة بل هي عارف وصفة لا تأخذ الا بأبعاد  
الحسم - فقط هناك تعريف الأسكافي يسو مختلفا عن هذه التعاريف اذ يقول  
معنى الحسم انه مؤتلف <sup>(١)</sup> وبصيف : واصل الأحسام حراما . ويرغم  
ان الجرمين اذا لهما نفس كل واحد منهما حراما ولكن الحسم هو الجرمان  
جميعا - ولما كان لكل جسم ابعاد فكان تعريف الأسكافي يرجع في الهبة  
الى تعريف وصفي مثل تعريف باقى المعتزلة بالحسم -

## ٢ - تلويحه الأجسام

اذا كانت المعترلة لم تأخذ الا بأبعاد الحسم في تعاريفها فأنهم لم يمتدوا  
الكلام في ابعاد المكونة للأحسام وهذه العاصر هي الدرات أو الجواهر  
الفردة أو الأجزاء التي لا تنحرف واللفظ الأخير هو الشائع استعماله عندهم  
وحجم المعتزلة ما عدا النظام يقول هذا الجزء اندى لا ينحرف . وتعتبره  
عصرا بسيطا مكوونا بالحسم لأن الحسم في نظريهم ليس بسيط بل مكوونا  
من هذه العاصر البسيطة الغير فاسدة لقسمه وهي تذكرنا بالدرات التي قال بها  
ديموقريطس ولوقيس وايقوروس وسندحت فيما بعد كيف نظرت المعتزلة  
ان هذه العاصر ومادا كان موقف النظام منها وهو يقتل بأن لا نصف  
إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء <sup>(٢)</sup>

(١) الأشرى - مقالات من ٣٠٢

(٢) الأشرى - مقالات من ٣٠٢ و ٣١٦ - الحنفى - الفرق بين الفرق من ١١٣ و ١٢٣  
لاجى - المواقف من ١٨٥ - لاسعرايلى : كتاب التبعيد في الفقه من ٢٣ - اس حرم الفصل  
ج ٥ من ٥٨ - الشهرستانى - الملل من ١٥ من ٦٣ - الحياض - كتاب الاقتصاد من ٣٣



### ٣- عدد العناصر المكونة للجسم

يختلف هذا العدد عند المعتر له ويبين كل واحد منهم سبب وضعه العدد الذي قال به فيجوز مثلاً أبو "زيد هذا العدد ستة لأن أقل ما يكون الجسم ستة أحراراً أحدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل" (١) وهذه الأحرار ستة تناسلوا وأخبت الست اثني عشر عرف أحسن وأسطحاً كأن كل جهة تحتاج إلى حرم ويقول معمر وأحق أن أقل الأجسام ثمانية أحرار لأنه إذا انضم حرم إلى حرم حدث طول وإن العرص يكون بأصنام حرمين ليهما وإن العقب يحدث بأن يطلق على أربعة أحرار أربعة أحرار فتكون الثمانية أحراراً جميعاً طويلاً عريضاً عميقاً (٢) . وهذا ما تنقو وتعرفهما للجسم ولكن هشام الغوطي يقول إن الجسم ستة وثلاثون حرم لا يتحرراً . وحدث أنه جعله ستة أركان وكل ركن منه ستة أحرار فاستثنى قال أبو الهادي أنه حرم جعله هشام ركن ورغم أن الأحرار لا يجوز عليها المماسه وإن لمست للأركان وإن الأركان اثني عشر ركن منها ستة أحرار ليست الستة الأحرار بماسة ولا مائة ولا يجوز ذلك إلا على الأركان فاد كان كدنت فهو محتمل لجميع الأعراض (٣)

أما لأسكاف فإنه يقول بحر من فقط ومن التلافيم ينشج الجسم (٤)

(١) الأشعرى - مقالات من ٣٠٢

(٢) المصدر نفسه من ٣٠٣ - الأيمن - مواقف من ١٨٥

(٣) الأشعرى - مقالات من ٣٠٤ و ٧٠

(٤) المصدر نفسه من ٣٠٢

### مصرر هذا القول

من ذلك يتضح لنا ان المعترلة لم تعتبر اخره كاقن الاجسام مثل ما اعتبره ديموقريطس وايقوروس. بل اقل الاجسام عندهم هو ما له وجود طبيعي حقيق وأعداد معينة وهذا الجزء هو الخامس للأعراص .

يقول ديموقريطس ان الدرات غير محسوسة . وظهر ان المعترلة لم تعتبر اذرة مثله كآله اقل الاجسام لهذا السبب جعلت اقل الاجسام محسوسة لان معرفه العالم الطبيعي تبدأ بالتحسوس ثم لما كلفوا في اعدام قالوا أنه عين وذات وحقيقة . ومعصم أثبت له أعراص والأعراص يزمها جواهر واحواهر المتحققة في الطبيعة أعى التي دلت او حود من الله هي جواهر حامة لأعراص محسوسة فلا يمكنها إذن أن تكون درات مثل ما عرفها ديموقريطس .

ثم يقول ديموقريطس ان احواهر الفردة تنقل وتنشأ بتواترها وتتألف في مجاميع هي الموحودات وتختلف الموحودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقدار بحيث يمكن القول ان الاشياء هدمه وعدد [ولقد سبق وقال الفيلسوفون ان الاشياء اعداد] فكأن المعترلة تأثرت بمسكرة ديموقريطس هذه وردوا اقل الاجزاء في الاجسام الطبيعية الى عدد من الدرات . فقط هم لم يتفقوا على تحديد هذا العدد وهو يختلف وتعريفهم للجسم . ويلاحظ انهم متفقون في نقطة واحدة في هذه التعاريف وهي انهم يعتبرون الجسم ذا أعداد أعى متمددة . وديموقريطس قال ان كل شيء امتداد وحركة والامداد نتيجة لنشأ الدرات . فما أكبر الشبه بين رأى

المعترلة ومذهب ديموقريطس<sup>(١)</sup>

ولكن أثر أرسطو أقوى من أثر ديموقريطس على المعترلة في نظريتهم الخاصة بالحسم لأن أرسطو كان يعترف للعناصر في ذاتها مركبات من هيولى وصورة وهي ليست مبدئياً كما زعم أرسطو وقلنس . ويصيف أرسطو الهيولى لا توجد مفارقة وهي موجودة أولاً في هذه البسائط ولا يقس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبدئياً وأصول لا تتحلل إلى أسطرها . والمركب الطبيعي المتحاصل طبيعة واحدة أي صورة في هيولى ويسمى مريخاً وهذا المريخ جسم متحاصل كل واحد من اجزائه شبيهة بالكل وبأي جزء آخر<sup>(٢)</sup> . وتقول المعترلة أن العناصر لا توجد مفارقة ( عطر بعده رقم ١٣ ) بل الحسم الطبيعي الحقيقي هو المركب من هذه العناصر فكان نظرية الحسم عند المعترلة تبينه لتأثير نظريات ديموقريطس وأرسطو وقلنس . سطو .

٤ . الدرقة أو الجزء الذي لا يتجزأ<sup>(٣)</sup>

لما كان الجزء الذي لا يتجزأ هو العنصر المكون لأقل الأقسام في الحسم الطبيعي فكان لإماما على المعترلة الكلام في هذا العنصر ولكن أراءهم فيه مختلفة ويمكن أحسابها في قولين

أولاً . قول من لا يعترف بأي صفة للدرقة

(١) الأستاذ يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ وما بعدها

(٢) أرسطو . السكون والفقد

(٣) الكلمة اليونانية التي أصبحت دارجة في لغتنا الحديثة والمعروفة بـ Atom مناهة هي -

التي لا يقبل التحلل أو القسمة ويسمى المعترلة الترجمة الحرفية لفظ يوناني وتقول داخره الذي لا يتجزأ .

وهو قول أبي الهذيل . فحسب رعمه الجرم الذي لا ينحرف ولا يطول له ولا  
عرص له ولا عمق له ولا احتناؤه ولا اهراق وان المردة لا يجوز ان  
تجرأ بصفين ثم ثمانية الى ان يصير كل جرم منها لا ينحرف (١) . ولم يجر أبو  
الهذيل الدرس والطعم وارانحه والحياء والتفدية وانعم على الجرم الذي  
لا ينحرف (٢) لأنه في رأيه لا يجوز ذلك الا على الجسم فقط يجوز على الجسم  
ان يحسب ستة أمثاله نفسه وان يحامع غيره فكأن الاحكام . ويستنتج من  
هذا الكلام ان الجرم غير ممدد . وهذا هو أيضا قول هشام الصوفي  
ومعمر والاسكافي والسجى

يسأل بيس PINIF في كتابه عن المردة : إذا كان في إمكان المعتلة  
مثل أبي الهذيل ومعمر وهشام . وهم متكلمو العصر الأول في الاسلام  
ان يتصوروا المردة كنقطة هندسية حسب ما رويها مؤرخو آراء المعتلة  
حين يعلم ان الكوكب الهندسة ثمانية كانت قد رحمت إلى العربية  
ووصلت إلى يدي المعتلة في العصر العباسي . ثم أنه ليس من الصعب على  
المعتلة وهم الذين فهم في الآلهة هذه الطرقات الدقيقة ان يظلمه إلى تدل  
على عمق وسمو في التفكير ان تصوا إلى هذه المعركة المردة المتعلقة به  
فحين لا سر . لماذا يشت بيس في محو المعتلة العقلي .

ولكننا نرى أن أثر ديموقريطس واضح جلي في قول المعتلة هذا .  
فحسب قول ديموقريطس المرات أو الوحدات المتحاسة غير المنقسمة هي  
غير محسوسة لتناهيها في الدقة . فقط لما نكون الحامض منها تكسب الثقل  
والخفة وسائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها (٣) -

(٢) نفس المصدر من ٣١٢

(١) الأسعري . مقالات من ٣١٤

(٣) الأسعد يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية من ٥٠ و ٥١ ( القسم الأول )

فكان قول هذا الفريق من المعترلة - وهم قدماءهم - كان ترديداً لمذهب  
 أسرة عدد ديموقريطس ، ولكن لما جاء أبيقوروس <sup>(١)</sup> بعد ديموقريطس  
 بجزء إلى القرن ادخل بعض المتعدين على مذهب أسرة وقال إن الخواهر  
 ليست متجانسة كما رأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شيء من أى  
 جوهر فعليه تكون الأجزاء حاصصة على مقدار وصورة لا يتغير <sup>(٢)</sup>  
 فأبيقوروس يعين الأجزاء من ديموقريطس بأنها حاصصة ، وأثر أبيقوروس  
 ظاهر عند الفريق الثانى من المعترلة وهم المتأخرون منهم

ثانياً . قول من يعترف للذرة (أو الذرة) ببعض الصفات  
 وهو قول الحداني وأبي رشيد انيسابورى الذى لم يتكلم عن عدد  
 العناصر أو الأجزاء اللازمه لتكوين الجسم لأنه يعتبر الجزء ذا أعداد . -  
 ويقول الجبائى : يحور على الجوهر الواحد الذى لا يقسم ، يحور على الجسم  
 من اللون ولطعم ورائحة إذا انفرد <sup>(٣)</sup> فإنه لم يجد أجزاء من كل صفة  
 وذلك لأنه يعتبر الجسم ابتلافاً لأجزاء . والجسم لا يمكن أن تكون له  
 صفات إذا كانت أجزاؤه مجردة من كل صفة

وهنا ملاحظ تطور فى فكرة الجزء عند المعترلة . فبما أوائل المعترلة  
 كانوا ينظرون إلى الجزء كنقطة هندسية متفرقة مذهب ديموقريطس يرى  
 الجبائى وهو من متأخري المعترلة يعترف للجزء بصفات الجسم فكان  
 تأثير ديموقريطس على المعترلة قد ضعف وإعداد أثير أبيقوروس على  
 المتأخرين منهم .

(١) ديموقريطس (٤٧٠ - ٣٦١ ق. الميلاد) وأبيقوروس (٣٤١ - ٢٧٠ ق. الميلاد)

(٢) الأهمى : مقالات من ٢١٢

## ٥ - كيف نخرت الصفات في الأجسام ؟

١ - إن الفريق الأول الذي يمثل أنواهديل وهشام انصوصي ومعمري الخ . . والذي لم يعترف بأي صفة للحرم يقول أن الاعراض هي نتيجة لاختلاف الأجزاء . وهؤلاء المعترض لم ينعوا هؤلاء بالحركة فكأنهم كصفتين ملازمين للحرم . وقولون أن المجامعة بين الأجزاء ومفاتها تولد عن الحركة وأن باقي اعراض الجسم من لون وضعم ورائحة تولد عن المجموعة (١) فتكون كل صفات الجسم أعراضاً عنه عن الحركة وليس لها أي وجود ذاتي وحقيقي .

وهذا هو مذهب ديموقريطس الذي يدعي أن الحركة تعصف بالخواص من تقسيم ونوحها إلى كل صوب في الخلاء الواسع فتقتل وتشتت وتكسب سائر الكيفيات المخصوصة من لون وضعم وحرارة وغيرها . وهذه الصفات ناتجة لتركيب الأشياء ومساقفتها ووضعها (٢)

٢ - الفريق الثاني يمثل أناسكافا القائل أن الجزء الواحد يحتمل اللون والضعف والرائحة . وجميع الأعراض لا لتركيب (٣) وأحياناً القائل القائل من جهة أن الجوهر ما يدا واحد كان حاملاً للأعراض (٤) ويغير عنه الحركة والسكون والمهارة والطعم والرائحة إذا كان متزجراً — حسب قول هذا الفريق تكون الأعراض ملازمة للأجزاء لا ينفك عنها وهي التي

(١) المتنقصة ص ٢١١

(٢) الاستدراك كرم : ترجع الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١

(٣) الأشهر : مقالات ص ٣٠٢

(٤) نفس المتن ص ٢٠٧

تعين الأجزاء وتبينها الواحد عن الآخر . فتصح ادس الأعراض ثابتة وحقيقته يد أنها صادرة عن الأجزاء وليست ناتجة عن جماعة الأجزاء كما قال الفريق الأول من المعتزلة .

وقول الفريق الثاني هو ترديد لمذهب أبيقوروس مع بعض التصرف لأن أبيقوروس يقول أن الجواهر ليست متحدسة . ومتى كان الأمر كذلك فيزعم أعراض حتى تبينها الواحد عن الآخر . ويقول أيضاً أن الأجزاء الداخلة في تركيب أفراد النوع خاصة على صورة ومقدار لا يتغيران (١) وطبعي أن الصورة هي ما يميز عنصر عن عنصر . وبأحد الفريقين الثاني يقول أبيقوروس هذا أصنافاً مختلفة انتهى لا يشترط صفة الأجسام .

## ٦ - قول النظام في الجزء : على الجزء الذي لا يتجزأ

رأى النظام في الجزء يختلف كل الاختلاف على رأي باقي المعتزلة . فبينما هؤلاء يقولون بأجزاء لا تتجزأ أعني بدرات ستكون منها أقوال الأجسام نجد النظام يقول أن لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف وأن الجزء حذر تجزئته أبدأ ولا عاية له من باب التجزؤ (٢) فقط مثل هذا التجزؤ غير واقعي وحقيقي بل الذي قاله النظم هو أنه أحال جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور به نصف في القلب (٣) ولما كان هذا هو رأي النظام في الجزء فم يمكنه أن يبدأ بالجزء مثل ما فعل باقي المعتزلة ليمسر بمقتضاء تكون الأجسام الطبيعية . بل هو يعتبر

(١) الأستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٠

(٢) الأشعري مقالات ص ٣١٩ (٣) الخطأ كتاب الانتصار ص ٣٣ و ٥٥

الأجسام كلها متناهية ذات غاية وهامة في المساحة واسرع (١) وسلك لم يذكر عدد الأجزاء اللامتناهية لتكوين نفس الأجسام بل هو يبدأ بالجسم ويعرفه بأنه الطويل لعريض أعين . و يقول أنه ليس لأجزائه عدد يقف عليه (٢)

### صعوبة

لما كان الوهم يقسم كل جزء إلى أجزاء وهكذا لا إلى شيء فكيف يمكن التحدث عن الفرق بين كتلة أو وزن جسمين إلا أن احسب يمكن تجربتها بالوهم إلى ما لا يدهى من الأجزاء . وللامتناهيات لا يتمير بعضها عن بعض في محواته الاحاطة على هذه الصعوبة بعبارة الضام إلى فكرة السببية وهناك المثل الذي يقدمه . إن الخيل إذا نصف نصفين ونصف الخردلة نصفين فصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة وكذلك إذا فصفا أرباعاً وأحساساً وأسداساً فأربع أحسن وأسداسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأحساسها وأسداسها . ثم كذلك أحرأوها إذا حرأاً أبداً على هذه السبل كان كل جزء من الخيل أكبر من كل جزء من الخردلة . وهكذا توجد نسبة قياسية في هذه العملية بين أحرأوا أحسن وأحرأوا الخردلة — حتى إذا انتهت هذه الأجزاء إلى اللامتناهية فاصدم يبدأ من نقطة معينة أعلى الأجسام — وهي أساس كل تحرؤ كما أنه يقول نسبة حتى بين اللامتناهيات

### صعوبة أخرى

إذا كان الجسم قابلاً للتحرؤ هكذا إلى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعه ؟

(١) المصدر نفسه ص ٥٥ (٢) الأخرى مقالات ص ٣٠٤

(٣) الخياط الانتصار ص ٣٦



يرد انظام قائلا ان قسما منه يقطع الحركة والقسم الآخر بالطفرة (١) وكان أول من تكلم بالطفرة من المعكرين الاسلام .

### مصدر مرمم قلوب النظام بالجبر

يقول شهرستاني والعدادي (٢) ان الصم وافق لفلسفة في بني الحرم ابي لا بحرأبوالمعي هذا غلاسة فيونابيون والمعروف ان بارمنيدس (٣) قال ان عالم موجود واحد وصيغته واحدة — ليس كما قال الطبيعيون انهم يفرصون عنصراً واحداً (ماء أو هواء أو ) ويستخرجون منه كثرة الاشياء المشتركة بحركة وتغير — بل قال ان العلم لا يمكن ان يتكرر لكثرة والحركة ثم أحد تلميذه ريتون الأيلي بدافع عن هذا المذهب وقدم الحجة ضد الحركة وأتم حجة تعرف بالقسمه كالتبني وهي مأخوذة من فرض المقدار مركبا من أجزاء غير متناهية ولما كان اجتير اللامتاهي متممناً فإن الحركة متمتعة (٤) ثم ان الرواقيين وعلى رأسهم ريتون الرواق (٥) خالفوا الأبيقوريين في تصور المدة ولم يبقوا عند أجزاء لا تتجزأ بل ذهبوا إلى أن المادة متحركة فاعمل إلى غير نهاية فلا شك أن يكون الصام قد تأثر بهذين الرأيين — رأى الأبيقوريين

### (١) انظر الفصل الخامس بالحركة وقمه

(٢) شهرستاني : اصل ونحل ص ١٦٣ — العدادي — اصول الدين ص ٢٦

(٣) بارمنيدس (٥٤٠ — ٩) م. ق هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الأيلي — ريتون الأيلي

(٤٨٧ — ٩) م

(٤) انظر ملو بعد الفطحة ص ١٦٤ من ٩٨٦ (٥) الأستاذ يوسف كرم نفسه يونانية ص ١٩

(٦) ريتون الرواق (٣٢٦ — ٢٦٦ م) أيضاً مقروسة في روتان دعي وأصحابه «الرواقيين»

و تأثير هؤلاء الاحييين كل أقوى من تأثير الاولين إذ أما نرى النظام  
 يتكلم عن الكمون والظهور كما نتكلم عن الزواقيين<sup>(١)</sup> . كما وأن تأثير الأوليين  
 أدى بالنظام إلى إحداث اقول بالطرفة حتى يخرج من المأرق الذي وقع  
 فيه مارميس ورنون الأيلي عند ما استجلا وحوذ الحرة الذي لا يجرأ .  
 ولكن الخيط يذكر انه رد النظام على المادة<sup>(٢)</sup> انقائين ان بلاد الهامة  
 (والهامة هي روح لصلحه) لانها هي في اندرع والمساحة وان لهامة قطعت  
 بلادها ووافقت بلاد سور<sup>(٣)</sup> . فيرد النظام عليهم قائلا اذا كانت الهامة  
 قطعت بلادها فكان بلادها متناهية لأن لفراخ من قطع لشيء دليل على  
 نهايته . بذلك لم يرع ابراهيم ان المذرواح يجوز ان تقطع بلادا لاتتأهي  
 في المساحة والندرع حتى يفرع من قطعها . وبعد ذلك يصيب الخيط قائلا  
 انما اسكر النظام ان نكون الاحياء مجموعة من اجزاء لا تجرأ . وبعمر انه  
 ليس من جزء من الاحياء الا وقد بقسمه الوهم نصفين<sup>(٤)</sup> . الخيط يظهر  
 لنا لنظام في محذلات مع المساوية والتسوية وهم يقولون بعدم تنأهي بلاد  
 انطلبه والنور من جهة ونقطع بلاد الظلمة من جهة أخرى . ولكن النظام  
 وحد تنقص في قولهم هذا اد من المستحيل قطع اللامهاهي — فمن يكون  
 النظام قد تأثر بقول المساوية هذا ولحق الى فكرة الطرفة بفسرها قطع  
 اللامته هي ثم انه طلق فكرة اللامت هي على اجزاء الجسم فقط مع اعتباره  
 الجسم محدودا بالندرع والمساحة ؟

(١) أطر الفصل الخامس بالملفوظات (محوطة)

(٢) المادة تقوى أن النور والظلمة مدعيتان مبرلا وأن الهامة (وهي روح الطرفة) تنقسم

لأجزاء وبوادي بلاد النور . (٣) الحائط : الانقسام من ٣٣ .

يلاحظ ان النظام في جده مع المثالية يحاول ان يقنعهم بان بلاد الضربة والنور مساوية من كل جهة لأهم يقولون انها متساوية من جهة واحدة . وما هو متاه من جهة فلا يمكن ان تكون غير متاهة من جهة الأخرى . ثم يصل النظام الى هذه الحقيقة التي ارم المباشرة . وهي ان الجسم متاه في المساحة والدرع محتمل بتقسمة وتنصف الى المالاهاية . كما وان بلاد نور والضربة يلزم ان تكون متاهة بالمساحة والدرع . وما هو أمره كذلك فهو ليس قديما لأنه متاه . وقصد التقدم هدم قول المثالية بأنهم قديمين

فأذن هل أحد النظام قوله نعم الحزم الذي لا يتجزأ من المثالية أم أنه تفرع بأقوان الأبوين من 'يومان والروافين حتى يرد على المثالية وانتهى الى قوله هذا مستحب بفكره الطرفة بتفسير ما استصعب تفسيره ؟ ان اطلاق النظام على الفلسفة الوحدانية من جهة ورده على المثالية من جهة أخرى هما العاملان الأساسيان في تكوين فكره

\*\*\*

وهكذا فيما يختص بالحزم الذي لا يتجزأ صادف رأيين متعارضين عند المعترلة : رأي من فاه بالحزم ورأي من فاه ثم الرأي الأول انقش بالحزم ينقسم بدوره الى رأيين . رأي من لا يعترف بأى صفة للحزم ورأي من يعترف به ببعض الصفات . ولما كانت هذه المسألة كما عرصب هؤلاء وأولئك لا تمس اى أصل من اصول الاعتزال احسب كان لمن تكلم بهب حرية النظر والبحث والأحد بالأراء القديمة كما وصح ذلك .

وبعد هذا البحث الأول الخوص تكوين الأجسام نبحث مسألة الأعراض القائمة بهذه الاجسام .

## ٧ - أعراض الأقسام

ان الطريق القائن في خرم الذي لا تنحراً يميز تماماً بين الجوهر والعرض  
فقط من اعتبر الخرم معري عن كل صفة . مثل اوالهدين والافوضي ومعمر  
والاسكافي وللحي . يقولون ان الاعراض حاصلة من تماس الأجزاء  
المكونة للجسم . منها من اعتبر الخرم . حائر أعلى صفات . مثل الحائى . يقول  
ان الاعراض في جوهر في الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن  
جوهر هذه الأجزاء .

لكل هذه الاعراض ليس من نوع واحد فهي ما يبقى وما لا  
يبقى . مثلاً الحركات لا تبقى حسب قول ابن الهديل بينها الألوان والطعوم  
والأريج والخبوة والتدرة تبقى بقاءً في مكان (١) . بقدر اوالهدين ذلك  
بقوله ان البقاء هو قول الله تعالى : الله . وكذلك الأمر في بقا الجسم وفي  
بقاء كل ما يبقى من الاعراض (٢) . والحق يشترط قول ابن الهديل في ان  
الألوان والطعوم والأريج والخبوة والتدرة والصحة تبقى وهو يقول ببقاء  
اعراض كثيرة (٣) . وربما في فصل لعدم الوجود او البقاء هو ما يمنع  
الله للعدم ليكون . في حود الأجسام عرض تمنع عنه اعراض هذه  
الأجسام .

ويوضح شرن المعتمد كيف تتوالى الاعراض على الجسم . فيقول  
السكون يبقى ولا يتقصى الا ان يخرج منه الى حركة وكذلك الاسوداد

لا يقضى الابان يخرج منه السواد الى صده من يياض او غيره وكذلك  
في سائر الاعراض على هذا الترتيب<sup>(١)</sup>

فبي ابو الهذيل يقول بقصة وثقة بين الأجسام واعراضها لأنه يعتبر  
العرض بوجه حمية لئلا يراه المكوه بحجم ترى شر ايحرد لعرص من  
جوهره ويقول ان الاعراض المتصادمة يمكنها ان تمر في جوهر واحد دون  
ان تتغير ماهيته هذا الجوهر ولم قال هو "بين ان احده في ذات حده  
ليست به اى صفة من تلك الاعراض من تماس الأجزاء مردداً ذلك قول  
ديموقريطس - كان من الطبيعي ان يتبع الاعراض تبعه لهذا التماس  
فظالاً وجد لئلا يماس بين الأجزاء لئلا يحد الجسم ووجدت اعراضه  
ولم يترك هذا التماس ثلاثي الأعم اص فقط هو يصف رأياً خاصاً  
كان ديموقريطس بعيداً كل البعد عنه وهو ان الاعراض من اللون والحياة  
الخ تبقى بقاء لاني مكان لان البقاء هو هو الله للأشياء ببقائه .

ثم لم يرض الحقائق لعرص جوهر كان مردداً القول ايقروروس الذي قال  
بصور للأجزاء . ولا يمكن فصل الصورة اعني العرض عن جوهره . ثم  
كرر الجاني قول المعتلة بالوجود الخاص من الله والذي يتميز تمام التعبير  
عن الماهيات لذلك يمكن الله ان يبق اعراضاً بدون جواهر كما ذهب الى  
ذلك ابو الهذيل

اما قول بشر بن المعتمر ان اعراضاً متصادمة مثل الحركة والسكون  
الياس والسواد تمر بنفس الجسم او الجوهر فإنه جاء مطلقاً لقول ارسطو

في العرص وهو القائل ان الاختلاف في العرص لا يحدث اختلافاً في الجوهر .

### قول النظام في الاعراض

لم يعتبر النظام الجزء الذي لا يتحرأ كعصر مكور بحجم هذا من جهة ولم يشك بوجود اجسام مخصوصة منسوبة من جهة أخرى فترتب على ذلك انه قال ان الجسم هو مجموع اعراض او احاسات يشعر بها فرد جميع الاعراض الى اجسام وقال ان الألوان والطعوم والروائح والأصوات اجسام<sup>(١)</sup> وهذه النتيجة التي وصل اليها بعد تدبره منطقياً لمن نبي وجود الجزء الذي لا يتحرأ أمر الذي نبي وجود جوهر ثابت تقوم عليه الاعراض ولكن بالرغم من رده جميع الاعراض الى اجسام يقول النظام بعرض واحد ليس بحجم وهي الحركة . وبما ان الحركة عرض ولا يجوز ان تنبى بها الاجسام باقية بموجب حق مستمر لوجود من ندن انه . فتكون جميع حركات الاجسام حتى حركه موروها من حالة لعدم الى حالة الوجود . اعراض . ولما رد لنظام هكذا جميع الاعراض الى اجسام لطيفة بدون شك . ولما لم يعرف الاعراض واحد وهو الحركة . اصبح لعالم في بصره مكوناً من مادة وحركة<sup>(٢)</sup> ونظريه ديكارت الآلة لا تختلف عن بصرية النظام .

(١) المهرستاني : الملل - ١ ص ٦٣ - المندى : الفرق ١١٣ - الأحيى . الملووف  
ص ١٨٥ - ابن حزم - ٤ ص ١٢٨ - لا يرى - مقالات ص ٣٥٨  
(٢) دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة . العلم ص ١١٩

### مصدر قول النظام هذا في الأعراس

يقول هوروتز<sup>(١)</sup> أن نضم أحد من الرواقين قوله بنى الأعراس - قد سبق ويب أن النظم أثر بقول الرواقين في الجزء اثنى لا يتجرأ<sup>(٢)</sup> ولكن هورتن<sup>(٣)</sup> يقول إن نضم أثر في قوله هذا بالفلسفة الهندية وهو عاش بصرة وكان على اتصال بالهند - ولكن التماس والعبادى يقولان إن النظم وفي هشام الحكم في قوله ن الألون والطعوم والروائح أحكام<sup>(٤)</sup> فلا سعة أن يكون نضم قد أثر بكل هذه التأثيرات ولكن بما أنه أحد قوله بنى اعراس اثنى لا يجرأ من محضة فلاسفة ( كما يقول العبادى وهو يعنى بالأبيد والرواقين ) فيمكن أن يستخرج من ذلك أن النظم - كما يقول هوروتز - قد أثر خصوصاً بالرواقية في كلامه في الحشر والعرض ثم المذهب الرواقى كثير الشبه بالمذهب الهندى الذى يقدره ثور . والرواقيون يقولون ان لعدم الهى بانشار لى هى انعله الأولى والوحيدة<sup>(٥)</sup> فهذا يكون لمصدر الاصلى هو واحد أعنى الفكرة الهندية

• • •

فصلاً يخص بالأعراس تصادف أيضاً ثلاثة حلول بحسبة • حل أبى اخبيل ولوطى ومعمرو الاسكافى والسجى والحنفى الذين لم يقصوا العرض

(١) هوروتز Kaam & 10. 11 Horos (٢) أنظر رقم ٦ من هذا النص

(٣) هورتن Torren 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

الطندى • اعراس من ١١٣ (٥) الأستاذ يوسف كرم الفلسفة اليونانية ص ٣٠٤

عن جوهره - متأثرين بديموقريطس وأبيقورس - ثم حل بشر من المعترض  
الذى يقول بتوانى الأعراض على الخواهر - متأثر آ فى هذا القول بذهب  
أرسطو - وتجرأ حل انضمام الذى رد جميع الأعراض ما عدا الحركة إلى  
أجسام - متأثر آ فى ذلك - فلسفه الحديثة وبديروافيه .

بعد ما تقدم من عرض الآراء المختلفة فى الجوهر والعرض نرى كل فريق  
يحتفظ بظرياته وذهب بها إلى أبعد حد مستحراً مما يأتى من نتائج منطقية وهذا  
ما سننبهه فى المسائل الآتية

#### ٨ - هل بدهمه رؤية الأجسام والأعراض ؟

إن جميع المعترضين - سواء من قال بهم بالحركة التى لا سحر أو من يرى  
هذا الجرح - يعتبرون الجسم - بالمعنى الذى سنأوضحه فى داية هذا  
الفصل - كحقيقته أوليه فى إمكانها أن تؤثر على أعصابنا - وهذا سلك المعترضة  
فى الجرح كان ذلك مجرد اعتبار ذهنى ، والتعاريف المختلفة التى عرفوا بها  
الجسم تدرج كقدية على ذلك ، فالجسم هو المحسوس وسكن تقريباتهم المختلفة  
فى الجرح وفى أعراضه كان لها أثرها فى تعيينهم رؤية الجوهر والأعراض .  
فترى أصحاب القول بالجرح مثل أوكاموس وألغوى واللى والحائى  
الذين يعتبرون الأعراض ملازمة للجواهر<sup>١</sup> يرون أن الأجسام ترى  
وكذلك الحركات والسكون والألوان والاحتجاج والأهراق والقيام وانقعود  
والاصطجاج . وأن الأساس يرى الحركه إذا رأى الشئ متحركاً ويرى  
السكون إذا رأى الشئ ساكناً وكذلك القول فى الألوان والاحتجاج



والامتزاج والقيام والتعود وكل شيء . وأن الانسان يلبس الحركة والكون  
لبسه للشيء متحركاً أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك فلبسه  
له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك رؤيته لأحدهما ساكناً  
والآخر متحركاً . وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الانسان فرق  
بينه وبين غيره فماس على هيئة نفسه إياه فهو بنفس ذلك العرض . فقط  
اللون لا تماس<sup>(١)</sup> بل انصر يميز بينها . فعلى ذلك نقول . من لمس أو رأى  
العرض يكون قد لمس ورأى الجسم وهذه نتيجة مطلقة نظرية هؤلاء  
المعتزة القائلين بعضهم أن الأجزاء مجردة من كل صفة وأن لصبغات  
من تسمية الأجزاء<sup>(٢)</sup> والعص الأجزاء القائلين أن الجزء معين أعلى به صفات  
حتى قد أن يماس الأجزاء الأخرى المكونة للجسم . معنى ذلك لا يمكن  
فصل العرض عن الجسم وتكون رؤية العرض هي رؤية الجسم

١٤٠ رتب أبو الهيثم العرض<sup>(٣)</sup> وختم واعتبر الأعراس حاصله من تماس<sup>(٤)</sup>  
أجزاء الجسم فكأنه مهد الطريق لتسمية " نظام لرد جميع الأعراس - معددا  
أحركة - إلى أجسام - ولما سبق لظام وجود الأعراس كان من لطبي أن  
يقول أن الأعراس محال أن ترى وأنه لا عرض إلا الحركة ويحل أن  
يرى الانسان إلا الألوان والألوان<sup>(٥)</sup> الجسم ولا جسم يراه الراى . فاللون<sup>(٦)</sup>  
إيا . نتيجة التي يصل إليها لضم وهي أما يرى الأجسام ( لأن الأعراس أجسام

(١) الأشعري مقالات من ٣٦١ (٢) أظن أعلاه رقم ٥ (٣) تماس  
الأجزاء هو سبب التماس في وجود الجسم كأنه - إذا التماس هو أيضا سبب وجود  
الأعراس إذا انك هذا ليس رتب الجسم ورتب الأعراس (٤) الأشعري  
مقالات من ٣٦٢ - وأظن أعلاه رقم ٦

عده) نتيجة مماثلة لما وصل اليه أوكسندين والجاني ادين ربطا العرض بالجسم . وربط العرض بالجسم على هذا النحو يجعل من العرض مجرد اعتبار . دهي رد لا يمكن فصله عن الجسم حتى يحل محله عرض آخر في ذات الجسم . وبعد ذلك أخرى هذا الربط يكون محاولة رد العرض للجسم . وإن لم يقم أوكسنديل بهذه المحاولة حول النظام قام بها ووصل إلى ما كان قد وصل اليه واصفوا مذهب اديرة من أوكسندين أعني - موقريطس وأبيقوروس الذين أثرا على مذهب المعزلة في الأجسام

ولكن معمر يرى تماماً بين الجوهر والعرض ولا يضع بينهما هذه الرابطة الوثيقة التي قال بها في المعزلة والتي يقتضها تفسير رؤية الجوهر بواسطة رؤية عرض - كأن "ثيرارسطو في مسألة العرض والجوهر كان أقوى على معمر من تأثير موقريطس وأبيقوروس . لذلك جاء قول معمر مختلفاً عن قول باقي المعزلة في رؤية الأجسام إذ يقول إنما يدرك أعراس الجسم فقط لا الجسم فلا يجوز أن يدرك الجسم فاحسوس من الأشياء أعراسها والعرض منفصل عن الجوهر . رؤية العرض لا تعني رؤية الجوهر .

فصادف هنا أيضاً فيما يختص رؤية الأجسام والأعراس ثلاثة مواقف مختلفة . موقف من يقول رؤية الأعراس والأجسام وهو موقف أوكسندين والجاني - ثم موقف النظام القائل برؤية الأجسام فقط إذ أنه رد جميع الأعراس - ما عدا الحركة - إلى أجسام - وأخيراً موقف معمر القائل

بعدم رؤية الأحسام من رؤية الأعراض لأنه وصل العرض عن الجسم  
وقال إن المحسوس هو العرض .

### ٩ - الأجسام وأضرارها

لما ربط أبو الهديس العرض ، جوهر بربط وثيق أعطى عن صد الشيء  
التعريف الآتي الصد هو ما إذا لم يكن كان شيئاً وإذا كان لم يكن شيئاً .  
وانتهى إلى أن الأحسام لا تتصاد وأحال تصادها <sup>(١)</sup> . ولما كانت الأعراض  
تتبعها حتى للأحسام ومرتبطة بها رباطاً وثيقاً - حسب رأيه - فبصح نواى  
الأعراض على نفس الجسم مستجيلاً لأن كل تبدل أو تغير في العرض يتبعه  
تغير وتبدل في الجسم

هبطية أني المذيل هذه الخاصة بالأحسام والأعراض هي تاسيل لقول  
الطهم بأن العرض جسم وعيه لا يمكن أن يقول أن عرضاً هو صد عرض  
آخر ما عدا الحركة والسكون وهما العرضان الوحيدان - والأحسام مثل  
الحرارة والبرودة والسواد والابيض والخلوة والخصوة فهذه كلها أجسام  
متفاددة يفسد بعضها بعضاً وكذلك كل جسمين متفادين فهي متفادان <sup>(٢)</sup>  
فعلى ذلك لا يصبح الجسم الأبيض ( أو لابس ) جسماً أسود ( أو سواداً )  
بدون أن يفقد جوهره كياض من الجسم الأبيض نفسه لجسم الأسود .  
ولا يمكن أن يتصور جسم واحد أحاملاً لصدئين أو لأن الأعراض أجسام  
ثم لانه لا يجوز وجود جسمين صدين في آن واحد وفي مكان واحد بل  
يجب أن يزول أحدهم ليحل محله الآخر . وإذا أردنا أن نوضح فكرة

النظام هذه بئس قلبا لو أردنا قلب نون شيء من أسود إلى أبيض لزم أن يرول أولا اللون الأسود ليحل محله اللون الأصفر والكن انون الابيض لا يقبل الأسود ابيض ثم دعوه عرض هو في نظر النظام جسم . وكل جسم له لون وشكل وطعم اح لا يمكن وصفه به بل هي الجسم وادا قصت عنه ال الجسم وعن محله جسم آخر - وهذا الكلام بوجه منطقية لما فيه أبو الهدى بأن العرض ملازم للجسم لا يمكن فصله عنه فاعتبر النظام العرض حتما وأوضح حبا ما كان مطروحا في فكر أئ اهدين

#### ١٠ - العرض لا يستعمل اجساما ولا اجسام لا تستعمل اعراسا

نفسر أبو الهدى والنظام عدم هذه الاستحالة بصيرا طبعيا جعل أبو الهدى العرض ملازم للجوهر واعتبر "نظم الاعراض" (ما عدا الحركة) جوهر ولكن الحياد واحدا يلحق إلى تفسير ما يربى فيقول الخياط إن الله عالم بالاشياء على ما هي عليه من مقتضى لم يرب ولا يربا كدلت<sup>(١)</sup> وعنه تعالى هو ذاته لم يرب ثانيا فلا يمكن أن يستحيل أي عرض إلى جوهر أو عكس ذلك . وهذا هو أصل قول الحدی لقائل ان الله يعلم الشيء جوهر اقل أن يخلقه وكذلك انون بعده لو قيل أن يخلفه وكذلك الامر فيما تسمى به الشيء قبل كونه<sup>(٢)</sup>

وهكذا تبى المعزلة نظام العالم على أثاث ثابت . وهذا الاسس هو ثبات الجوهر والاعراض من جهة وعلم الله بالمحسوقات من جهة أخرى

وهذا العالم لم يرل ثباتا . وهذا الاساس مهد بقولهم مبدأ الختمية في العالم الطبيعي .

## ١١ - مبدأ الختمية في العالم الطبيعي

ولما اعتبرت المعتلة له الحواهر وخصائصها ثابته أصبح العلم في نظرم  
ممكنأ وسهلا . واداعلم لم يكلموا صراحة عن الختمية في طبيعته فان أقوالهم  
داخلهم وبعرض ذلك على وجود قانون ثابت تنصع له جمع الظواهر  
الطبيعية . وصادف قول المعمر به أصبح فيه بما هذا انظم الختمية في الطبعه  
فيقول أن ما يجل في الاحسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة  
وحراة وبرودة ورطوبة وبسوسه فهو فعل للجسم الذي حل فيه طبعه<sup>(١)</sup>  
وان الموت بفعل الاعراض التي حلت فيه بطبعه وبان احباه فعل الحي  
وكذلك القدرة فعل لقادر وكذلك الموت فعل الميت<sup>(٢)</sup> ويرعبه أن حركات  
الفلك وكل ما اشتمل عليه السمك من دى حركة أو سكون وبأيف واقتران  
وبماسة ومباينة فعربير الله<sup>(٣)</sup> أعى اها أفعال طبيعته بملك - ويصل معمر  
إلى هذه النتيجة وهي لا تختلف عن نظره لعلم الحديث في خصائص الاحسام  
وظواهرها فيقول : إن الله لا يفعل عرضا<sup>(٤)</sup> بل إن السمع فعل السميع  
والصر فعل البصير والخص فعل الخس فيكون الله كون حواهر في  
امكانه أن تحدث أعراض معينة . فمثلا لا يقول إن الله يكون الجسم أو يحيه  
بل إن من شأن ( أو طبيعة ) هذا الجسم أن يشون وإلا فلن يتلون أبدأ

(٢) الخياط - الانصار ص ٥١

(١) نفس المصدر ص ٥

(٣) الأشعري - مقالات ص ١٠٥

وهكذا الامر في كل عرض آخر . هـ لا عراض لا تصاف جرافاً على  
الاجسام بل الاجسام من طبيعتها تقبل أعراساً معية  
وقول معبر هذا قول صريح واضح في الختمية . ولولا هذا المبدأ لما  
قام علم .

وهناك قول آخر فانه لطام وثبت فيه الختمية في الطبيعة . يذكر لنا  
ابعد ادى أن الطام رغم أن احسن الواحد لا يكون منه عملان مختلفان  
كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد<sup>(١)</sup> فكل  
جسم من الاجسام لا يحدث إلا نوعاً معيماً من الاعمال وإذا ما عشت  
جميع حصائص هذا الجسم عننا طبيعته وطبيعته ثابتة لا تتغير كما سبق  
وأوضحنا ذلك<sup>(٢)</sup>

فقط يصدق أن يتأخر مفعول الشيء أو الجسم وقتاً ما بدون أن ينافي  
هذا التأخير مع مبدأ الختمية وهذا ما يقصده أبو اهدب والاسكافي  
والخاني بقوله أنه يجوز اجمع بين الحرق والتفريق والحوادث كثيرة من  
غير أن يخلق اتحاد وهو طرأ بل يحدث سكوت وجمع بين النار والقطن  
من غير أن يحدث احتراق<sup>(٣)</sup> . إن هذا لا يعني أن الحرق والنار فقد  
حصائصها الطبيعية من هو طرأ واحتراق بل أن هذا أوفات من سكوت في  
الحوادث الصعود والهبوط واوقانا تظهر فيها النار غير فاعلة عبده تدأ في  
حرق جسم قابض للحريق مثل القطن . والملاحظة برهن على صحة هذا

(٢) انظر اعلام رقم ٥ وما بعده

(١) البعد ادى . البرق من ١٢٠

(٣) الأشعري . مقالات من ٣١٢

القول وهو لا يعنى أن مفعول الاجسام الطبيعي قد اعدم - وهذا قال  
الأشعري بن البغداديين أنكروا محامدة البر والخطب أو قاتا غير أن يحدث  
الله احتراقاً<sup>١١</sup> فذلك لأنهم لم يتصوروا أن الجسم يكف عن عمله اسي  
طبيع عبيه ولو برهه واحدة من الزمن : فعندما تقرب النار من القطر  
يحدث حريق . وإذا تكلم أبو الهيثم عن فترة سكون أو تأخير فذلك لا  
يعنى اعدام الفعل الطبيعي للجسم بل هذه الفترة لا يمه حتى يكون العمل  
ظاهراً للانسان .

وإذا تقدم نرى أن المعتزلة ترفع عن مبدأ الحتمية وهو يبيحه بنظرهم  
في الأجسام وفي علم الله .

### أثر أرسطو في هذا القول

ان أثر أرسطو لو اوضح كل الوصوح هـ<sup>١٢</sup> انه يقول في كتابه اسمع  
الطبيعي (م او م هـ) ان صورة الشئ هي طبيعته (وحسب أرسطو الماهية مكتوبة  
من هيولى وصورة) وان الشئ يفعل بصورته حتماً اعنى طبيعته والمعتزلة تقول  
ان الأشياء تفعل بطبيعتها اعنى بصورتها حسب المعنى الأرسطو الذى بهذا  
اللفظ . ويقول أرسطو ان الجسم يفعل بصورته فعلة خاص به ولا يمكن ان  
يفعل خلافه والا بطلت صورته اعنى طبيعته . ولما كانت المعتزلة ان الأشياء  
تفعل بطبيعتها جاء قولها ترديدا عكسه لصوره عند أرسطو .

### ١٢ - مبدأ الحتمية ينطبق على العلوم

ان الحتمية لا تنطبق فقط على افعال الأجسام الطبيعية وحرركاتها الموجودة

بالعمل من ايص على كل ماهو بالقوة . مثلاً الخطب محترق بالقوة كما وان  
الذر في احجر كانه وانما في الخطب كانه وانما في الزيتون والدهن  
في السهم والنحلة كانه في سرة ملح<sup>(١)</sup> فاذا تكلم في لكون بعض المعتزلة  
من ابوا هذين واعظم مدعى وبشرى المعتزلة فهم يقصدون بذلك الأشياء  
الموجودة بالقوة<sup>(٢)</sup> ولقوة لطرف الأول بعض الشيء يمر من لقوة  
الى الفعل بطبيعته او صورته اعنى حسب قانون ثابت له

فبدأ الختمية عام يشمل كل الضيعة الحادة والحية فقط اعلم الأسس  
الاحتياطية غير حاصعة لهذا المدأ كما سنوضحه في عم النفس عند المعتزلة<sup>(٣)</sup>

### مصرده هذه الفقرة

ان اثر ارسطو واضح هنا . انه يقول ان ماهو بالقوة يصير بالفعل  
حسب طبيعته اعنى صورته . وهو حاصع ادنى اعطام طبيعته ويعمل بمقتضاها<sup>(٤)</sup>  
وهذا هو قول المعتزلة ايضا

### ١٣ . هل يجوز ان يظل ما في الجسم من اعضاء ؟

لقد بينا في مسهل هذا الفصل معنى كلمة جسم عند المعتزلة . ولما كان الجسم

(١) لاشرى - مغالبا من ٢٢٨ و ٢٢٩ - من جزء - انظر ص ٥ من ٣٩

(٢) يقسم ارسطو الموجود الى ماهو بالقوة وما هو بالفعل والفترة بينهما واسمائية ،  
الفترة القلبية هي قدرة شيء على احداث تغيير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر  
أو من حيث هو حاصل على مبدأ خاص ومبدأ متصل كالرحل الذي يركب . فله لا من حيث  
هو حرا من من حيث هو مدب - والقوة لاصالية هي قدرة المنقل على الانفعال من حال  
في حال متأثير بوجود آخر أو متأثيره هو من حيث هو آخر (أرسطو - السماع الطبيعي  
م ١ و ١٠) انظر أيضاً ملحوظ رقم ٤ في فصل المحركات ٤

(٣) الجزء الثاني من كتابات هذا (١) أرسطو - السماع الطبيعي م ١ و م ٥



في نظر اعينهم مكنون من عدد من الأجزاء يراوح بين ستة وستة وثلاثون  
فهل يمكن لهذه الأجزاء أن تفصل وتصح مفردة؟ وإذا صح ذلك فمدا  
يكون حكم هذه الأجزاء المعصية؟

نحن نعلم أن جميع المعتزلة من أي الهديين إلى الجبائي لا يقولون أن الجزء  
يوجد مفرداً من طبيعته لأن من طبيعته الأجزاء أن توجد مؤلفة فليس  
تفرد يلزم قوة غير طبيعة لممكنها بعضها عن بعض. لئلا نقول  
أبو الهذيل الخ. يجوز أن يفرقه الله ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير  
جزءاً لا يتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق  
له ولا اجتماع فيه ولا فراق له<sup>(١)</sup> وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا حبة  
ولا قدرة ولا علم<sup>(٢)</sup> ويمثل ذلك بقوله: أن الخردلة يجوز أن تنحرف نصفين  
ثم ارمعه ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ<sup>(٣)</sup>. فالصفة الطبيعية  
لجزء هي خمسة ستة أمثاله نفسه وخامسة غيره. ولكن المراد به فيكون  
بواسطة الله لأن الأفراد ليس من طرفة لجزء.

ويصنف أبو الهذيل قائلاً أن الجزء الذي يفرقه الله يمكن أن تراه العيون  
إذا حقق الله بها. وثمة له وادر كاله<sup>(٤)</sup>. وهذا امر طبيعي إذا لم يضر لا  
يقع إلا على اللون والشكل والآخر المفرد معرى عن هاتين الصفتين.

إن رأى أي هذيل في انقسام امراد الجزء هو أيضاً رأى جميع المعتزلة  
- ما عدا النظام الذي استحال وجود جزء لا يتجزأ - ويقول الجاحظ  
معبراً قول أبي الهذيل: إن الله لا يمكنه أن يفتي الأجسام بل يمكنه أن

يفرقها إلى أجزاءها <sup>(١)</sup> فليس من طبيعة الجزء أن يكون منفصلاً بل أن  
يجتمع بأمثاله .

إن قول المعتزلة هذا يختلف بما عن قول ديموقريطس وأبيقوروس  
الذين اعتبروا الجزء الذي لا يتحرأ عصاراً قائماً بذاته . فقط رأى المعتزلة أن  
جاء مطلقاً لرأى أرسطو وهو يرى العلم النظري أولاً على ما هو محسوس  
ومتحرك . ولم كان الجزء الذي لا يتحرأ غير محسوس فأعبرت المعتزلة  
أقن الأقسام هو ما يمكن وجوده حقيقة وطبيعياً كما أنها اعتبرت وجود  
الجزء أمراً غير طبيعي وانتهت إلى أن الجزء لا يهتله إلا الله .

#### ١٤ - المراجعة :

لما كانت الأقسام في صر المعتزلة مكوّنة من عدد مختلف من الأجزاء  
ولما كانت الأقسام متميزة الواحد عن الآخر فهي يمكن وجود جسمين أو  
أكثر في حيز واحد . رد المعتزلة على هذا السؤال معلو بطريقتهم في الجسم  
ولما كانت هناك نظريتان كبيرتان متعارضتان جاء ردهم في موضوع  
المداخله على طرفي تقبض :

#### الرد الأول

يقول أبو الهيثم أنه لا يجوز كون جسمين في مكان واحد <sup>(٢)</sup> وذلك لأنه  
اعتبر العرض مرتباً بطول وثيق مع الجسم ولما كان كل جسم يشغل حيزاً معيناً

(١) ابن حزم . الفصل ٤ - من ١٤٨

(٢) الأشعري - مقالات من ٣٢٨ - الأيمى مراجع من ٢٠١ - ابن حزم الفصل ٤

فلا يجوز وجود حسين في جبر واحد وفي آن واحد . وهذا هو ايضاً رد  
على المعتزلة الذين تنفق بظريتهم في الجسم وعصرية أي الهدين

### الرد الثاني

لكن النظام أحاد الملاحظة لأنه اعتبر جميع الأعراس - ما عدا الحركة -  
أجساماً . فنقول من اللون يداحل الطعام والرائحة وإياها أجسام ومعنى  
المداخلة أن يكون جبر أحد الحسنيين جبراً للآخر وأن يكون أحد اثنين  
في الآخر <sup>(١)</sup> مثلاً في الزهرة نجد اللون ورائحة والذوق تشع جبراً واحداً  
إلى هذه لبيحة أنني تصل إليها انقسام في الكلام عن المداخلة هي نتيجة  
حتمية لهذه الأعراس وريدها كلها ( ما عدا الحركة ) إلى أحسام .  
فموضوع المداخلة متفق معارف الجسم والعرض عند المعتزلة

• • •

ومن كل ما تقدم ملاحظ أن طريقة المعتزلة الخاصة بالأحسام الطبيعية  
لا تتركز على فكرة مجردة - أعني فكرة الخلاء الذي لا يتجزأ أو أسرة -  
بل على وقائع حسية أعني أقل قسم محسوس في الجسم وإذا كلموا في آخره  
فكان ذلك مجرد تصور - ثم اعتبروا جميعاً - ما عدا النظام - الجسم ككامل  
للأعراض بينما النظام ردحج الأعراس إلى أجسام - وهكذا تكون أساس  
المعرفة الحسية مرتكزاً في العالم الطبيعي المركب من هذه الأقسام المحسوسة  
وسنوضح في القسم الخاص بعلم النفس كيف يتحول المحسوس إلى معرفة  
عند الإنسان .

## الفصل الرابع

### الحركة

الخلق في مذهب المعتزلة هو المرور من العدم إلى الوجود . والمعدومات كما ذكرنا <sup>(١)</sup> لها بعض الخصائص . ولعلكم الحركة أهم صفة تنصف بها الكائنات . فهل هذه الصفة مكتسبة من الوجود أم هي ملازمة للمعدومات ؟

#### ١ - هل الأجسام متحركة عند خلقها ؟

يفرق بعض المعتزلة بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى ويقولون إن الجسم في حال خلق الله له لاسكن ولا متحرك أي يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن بحلول السكون فيه . وهذا هو قول الخياط <sup>(٢)</sup> . ومعنى ذلك أن الحركة والسكون مكتسبتان من الوجود . ويقول البعض الآخر مثل أبو الحسن ومعمش وشربل المعتزلي والشافعي إن الجسم ساكن في حال خلق الله له <sup>(٣)</sup> . ومعنى هذا لقول أن الحركة غير ملازمة للمعدومات في حال العدم بل هي مكتسبة من الوجود وأن المعدومات في حالة السكون . وقد رأى انضمام لا ينفك في جوهره عن رأى دق المعتزلة

(١) أظن أن الثاني الفصل الأول خاص بعدم

(٢) الانصار للخط من ١١٣

(٣) السعدى : أصول الدين من ٥٠ - الأعمري : مقالات من ٣٢٥

ويقول إن كل موجود فهو متحرك وإن الأقسام كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة (١) والجسم عديم هو الموجود . ويميز النظام نوعين من الحركة حركة اعتماد (٢) وحركة بقية . ورغم أن الأجسام في حيز حلق الله لها متحركة حركة اعتماد (٣) - نلاحظ من قول النظام إن الحركة تنفع حتما الوجود وأنها ليست صفة من صفات المعلوم بل يكسبها المعلوم من الوجود .

جميع المعترضة منقولة على أن الحركة ليست من صفات المعلومات بل هي صفة يسكنها المعلومات حين توحد

## ٢ - تعريف الحركة والسكون

يميز أبو الهندي بين الحركات والسكون وبين الأكوان والمماسات ويقول إن حركة الجسم هي في انتقاله من مكان الأول إلى شيء كما أنه عرف أيضاً الحركة بأنها أول كون في المكان شيء (٤) والسكون هو لذت الجسم في المكان . ما بين متساويين (٥) . وكل حركة تستوجب مكانين ورمابين بينهما السكون يستوجب مكاناً واحداً ورمابين . فالحركة في ركن أي الهدل هي إما الانتقال . أما السكون . والسكون هو البات في مكان واحد .

إن تعريف أبي الهندي أن الحركة هي لسكون في المكان الثاني مهدا بطريق لقول النظام بأن الحركة مدأ تعير ما (٦) وإن السكون معناه أن الجسم كان

(٢) أنظر معنى هذه الحركة في رقم ٢

(٤) السداداني . الفرق بين الفرق ص ١٤٤

(٦) الفهرستاني . المل ج ١ ص ٦٢

(١) الأشعري . مقالات ص ٣٢٤

(٣) الأشعري . مقالات ص ٣٢٤

(٥) الأشعري . مقالات ص ٣٥٥

في المكان وقين أي تحرك فيه وقتين<sup>(١)</sup> كما أنه مهد الطريق لقول الجاني بأن الحركة وليكون أكو<sup>(٢)</sup> وأن معنى الحركة - حسب الجاني - معنى الروال فلا حركة إلا وهي زوال وإيه ليس معنى الحركة معنى الانتقال<sup>(٣)</sup> اعتبر أبو الهديس واستقام وأحياناً الحركة كوماً في المكان الثاني ويقول معمر إن السكون هو الكون<sup>(٤)</sup>

فيتضح بما من جميع هذه تعاريف أن الحركة في رأي المعترض ليست فقط حركة بقية بل هي أيضاً كون بمعنى الأرسطوطالي نقاش بأن السكون هو تحول جوهر أدى إلى جوهر أعنى<sup>(٥)</sup> فالسكون يظهر عما يصل الجوهر إلى كمال أكثر بما كان عليه أعنى أن السكون يظهر في الحالة الثانية من تغير الشيء . لذلك قال أبو الهديس إن الحركة هي في المكان الثاني والمكان الأول أي بدأ منه الحركة أو السكون هو عند استقام حاله سكون ولكنها في نفس الوقت حاله تعتمد عليها الحركة . ذلك قال إن السكون حركة اعتماد . ولما قال معمر إن السكون هو السكون فهذا القول لا يختلف في جوهره عن قول أبي الهديس بأن الحركة هي في المكان الثاني أعنى في المكان أو الحال أي وصل إليه الجسم المتحرك وتكون فيه . والاضم أصلق على هذه الحالة اسم حركة اعتماد

وبما عرفت المعربة الحركة بأنها كون وليست . بقوله . انضح السامدا جعلوا الحركة في المكان الثاني أي يظهر فيه كون الشيء وبعضهم جعل

(١) الأشعري . مقالات من ٣٢٤ (٢) الأشعري . مقالات من ٣٥٥  
(٣) غير المصدر (٤) أرسطو . كتاب السكون والفساد

الحركة في المكان الموجود بين الأول والثاني والذي فيه يأخذ الشيء في التكوين مثل ما قال بشر بن المعتمر .

### ٣ - أبهى تومر الحركة:

لكل حركة نقطة بداية سمها المكان الأول ونقطة نهاية سمها المكان الثاني وبين اسقطين يوجد مكان ثالث تمر وتندوم فيه الحركة . فإدارجعنا إلى قول المعتمر أنه المعدومات ساكنة وإن آخره مكسفة مع الوجود نجد أنهم يحددون مكان آخره في نقطتين مختلفتين . نقول مثلاً أبو الهذيل والشافعي وأنه أبو هاشم : أن آخره تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني " وبصيف أبو الهذيل قبلاً لا بد للحركة من مكايين وزمانين ولا بد للسكون من زمانين " ونفسير قول أبي الهذيل هو أنه بمعنى المعدومات في حالة سكون والحركة لا تبدأ في هذه الحالة بل تبدأ في حالة وجود والوجود هو حركة مرور المعدومات من حال إلى حال . ولكن الجسم عند خلقه ليس متحركاً بل قبلاً للحركة وهو لم يكن قبلاً للحركة في حالة عدم . وحالة السكون التي يكون فيها الجسم عند وجوده تكون بمثابة حركة متجمعة في أمكانها أن تعمس وهكذا يصير قول أبي الهذيل أن آخره يوجد في المكان الثاني إذ أن قبل الوجود يكون سكون والجسم عند وجوده - سكون ولكن آخره تجمعت فيه في هذا المكان وأصبح في أمكانه الحرك .

لاشك في أن رأي أبي الهذيل هذا في الحركة مبدل لطريق التصام بقول

بحركة الاعتماد . سي عرف بها السكون ان اذ الهديل حدد الحركة في المكان الثاني الذي يصح مكانه للسكون واخفق لنظم على السكون هذا اسم حركة اعتماد و فان اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان فالحركة تحدث في الاول وهي اعتمادانه لثاني توجب السكون لا لثاني وان السكون في الثاني هي حركة الجسم في الثاني (١) فلا يقول لنظم بالسكون بمعنى المتعارف لهذا اللفظ لان ما يسميه سكوا يطلق هو عليه لفظ حركة اعتماد . ويبين هذه الحركة عن حركة النقلة .

ثم يلاحظ ان بشرى المعمر يسرشد بالتحريم لتحدد مكان الحركة فيقول : الحركة تحدث لاني المكان الاول ولا في الثاني ولكن يتحرك بها الجسم عن الاول الى الثاني (٢) فان الحركة توجد بين المكانين الاول والثاني اعني توجد في المكان الثالث الذي تمر وتدور فيه الحركة . ويعين ذلك هو ان في المكان الاول الجسم لا يزال ساكناً والسكون ضد الحركة ولما نحن الحركة في الجسم الساكن لم يعد هذا الجسم في المكان الاول اذ ان من الاحمال ان توجد الحركة والسكون في آن واحد وفي مكان واحد ثم طالما الجسم يتحرك فهو لم يبلغ بعد المكان الثاني وهو نهاية الحركة فاذن الحركة توجد في المكان الموجود بين المكانين الاول والثاني فالجسم هو بمثابة نقطة مميزة عن الحركة وعندما يبدأ في الحركة يترك المكان الذي كان فيه ساكناً (٣)

(١) الأشعري . مقالات من ٣٥٤

(٢) من المصدر من ٣٥٥ - التعداد في الفرس ١١٤ - اسعرائي . الشهير في الدين من ٤٥

(٣) الخطاط . اتصال من ١١٤ و ١١٥



أما بخصوص الحركة المحلية توجد أيضا حركة في مختلف اجزاء الجسم لأن ادلم يعبر الجسم مكانه فهذا لا يمنع ان اجزائه ستغير أماكنها في داخل الجسم

ان قول شر في الحركة لا يختلف عن قول الخياط الذي يرغم ان الجسم يتحرك بحول الحركة فيه وسكن الخلون السكون فيه <sup>(١)</sup> ويتصح من قول الخياط انه يمر تماما بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى وهما عرضا متحلا في الجسم على التوالي فالحركة تحل في جسم لم يعد ساكنا والسكون يحل في جسم لم يعد متحركا

وهكذا يكون رأى شر والخياط مختلفا تماما عن رأى أبو الهذيل الذي يعتمد الحركة في المكان الثابت (وهو جهة الحركة) كما انه يختلف عن رأى لطاسم الذي يعتبر السكون حركة اعتمادا ، وذلك لأن أبو الهذيل والنظام يتباين رأيهما في الحركة على فكرة مرور المعنومات الى الوجود بينما شر والخياط يتباين رأيهما على ما نشهده ما تحركه .

#### ٤ - كيف تحل الحركة في الجسم ؟

أوضحنا في الفصل الثالث من هذا الباب كيف أن المفترقة تعتبر الأجسام كأنها مكونة من أجزاء لا تتجزأ بهدف عدده وآراء المفترقة فيها . وسجت هنا إذا كانت الحركة تحل في جميع أجزاء الجسم أم في بعض منها فقط .

يقول أبو الهذيل أن حركة الجسم الكثير الأجزاء جائرة بحركة تحل في بعض أجزائه <sup>(٢)</sup> وذلك لأن جميع أجزاء الجسم متضامنة في تكوينه

فيكون أن تحل الحركة في الجسم من حيث يحركه كل الجسم وبتقصي هذا  
النص من بين الأجزاء من الحركة من الأجزاء المتحركة إلى الأخرى التي هي  
ليست مباشرة تحت تأثير الحركة .

ولكن الحدس يرغم أن الجسم إذا عرك فيه من الحركات بعدد أجزاء  
المتحركة في كل جزء حركة <sup>١</sup> والمعروف أن الحدس يعترف ببعض الصفات  
للجزء إلا أن لا يتحرراً <sup>(٢)</sup> بينما أبو الهيثم وبني المعتزلة عروا الجزء من كل  
صفة إلا من صفه الماسة وهي نصفه <sup>٣</sup> ليحاطع الجزء أجزاء أخرى  
يكون الجسم فكل من جانب وأن الهديين وبني المعتزلة يحافظ على تعريفه  
للجسم وعلى نظريته في الجزء ويطبق عليها كل ما يتعلق بالحركة . فحسب  
رأي أبي الهيثم يكون أن تحل الحركة في جزء من أجزاء الجسم حتى يكون  
الجسم متحركاً وذلك معص الماسة الموجودة من جميع أجزائه .

#### ٥ - هل يجوز أن تحل حركتان جزءاً واحداً في آن واحد ؟

يقول أبو الهيثم أنه لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتين . بل  
لحدس أحار دت وقال إذا دفع الحجر دافعين حل كل جزء منه حركتان  
معاً أي أن حركة كل دافع نصف إلى حركة الآخر وتصبح حركتين  
في جزء واحد . ولكن أبا الهيثم يقول أنها في الحقيقة حركة واحدة  
تنقسم على اثنين <sup>٤</sup> فعلى رأي أبي الهيثم الحركة التي تحل جسمها هي حركة  
واحدة . فقط شدة الحركة تختلف ولكن انجباي يرى في هذه الشدة حركة

(١) أخرى . مقالات من ٣١٩ (٢) أطر هذا الباب الفصل الثالث رقم ٤ ثانياً

(٣) لا أخرى . مقالات من ٣١٩

مصادفه إلى حركة أعنى عدة حركات حاله في جسم واحد ومراعاة لواحدة على الثانية - ثم إذا حلت عدة حركات في جسم واحد في اتجاهات مختلفة أو في اتجاهين متقابلين فهل يمكن اعتبار هذه الحركات حركة واحدة أم أكثر؟ يقول أبو الهذيل إن الحركة واحدة في جميع أحرار الجسم لفرص شخصين يدفعان حجراً واحداً في اتجاهين متقابلين يبقى الحجر ثابتاً إذا كانت قوة الحركتين مساوية لأن الحركة الناتجة من الأول حلت في جزء من الجسم مساو للجزء الآخر انتهى حلت فيه حركة الناتجة من اندفاع الثاني وهكذا كل جزء من الجسم لم يحل فيه سوى حركة واحدة والحركتان تقفان عند حد وتكون عدده وسكن إذا حال الحجر في اتجاه دون الآخر هذا يدل على أن إحدى الحركتين صردت الأخرى أعنى الأضعف من الجسم وحلت بمحل فلا تحل الجسم لا حركة واحدة هذه هي السبغة التي ينتهي إليها أبو الهذيل

تختلف تفسير الخلق عن هذين المذهبين يقول الخلق في الحالة الأولى حالة ثبات الحجر - حركتان مساويتان بالقوة ومتابعتان حلتا في نفس الوقت في جميع أحرار الحجر وبموجب تكافؤ قوة الحركتين في داخل الجسم لم يتحرك هذا الجسم وتظل ثابتة وفي أخذه ما يبه حالة ميز الحجر إلى جهة دون الأخرى أن حركة جديدة حلت في جميع أحرار الجسم وكانت في هذه الأحرار حركة أخرى أقل منها قوة وفي اتجاه مقابل لهذه الحركة الجديدة. ففي كلا الحالتين يقول الخلق - حركتان حلتا في جسم واحد في نفس الوقت -

قال الاسكافي قدس الخلق يجوز أن تحل حركتان حراراً واحداً كما

انه اجار ان يحس الجزء الواحد لوان<sup>(١)</sup> . في نظر الاسكاني واحداً قوة الحركة هي عبارة عن تراكم حركة على حركة في مكان واحد ثم شئ<sup>٢</sup> ابو الهذيل علاقة بين الزمان والحركة ويقول ان الحركة تنقسم الى زمان فيكون موجود في هذا الزمان غير ما وجد في الآخر<sup>(٣)</sup> فهو ينظر الى الحركة كأنها سريان لانه لو لم تتغير وتجدد الحركة مع الزمان لكانت واصح هناك حركات كثيرة في نفس الوقت في جسم واحد وهذا يعالف رأيه في الحركة

فابو الهذيل يقول تنجزه الحركة في داخل الجسم أى ان على رأيه الحركة نحن محض اجراء الجسم كما انها تتحرر بالسهة الى الزمان اد ان الحركة تتحرر تنجزه الالات فهو لا بعد الحركة كتيار مستمر بل كتيار منقطع بينما يخالف في هذا التحيز في الحركة

## ٦ - جميع الحركات متناهية

الحركة عرض للجسم فكسبها مع الوجود ولما كانت الاعراض غير دائمة ولا يمكن ان تكون احركات لامتناهية فكل حركة مصيرها السكون وهذا ما جعل ابا الهذيل يقول ان حركات الاعراض منقطع وأهم يصيرون الى سكون دائم حدودا ونحتمع الدواب في ذلك السكون لأرض احده ونحتمع الالام في ذلك لسكون لأهل<sup>(١)</sup> . حالة السكون نحن حتماً محل الحركة وفي السكون لم يعد يوجد تغير ولا تدل بل ثابت مطلق

(١) الأشعرى : مقالات من ٣٢٠ (٢) من المصدر من ٣١٩ - تعدادى -  
(٣) اشهر صناعي : المثل من ١ من ٥٨ الفرق من ١١٢

ولما قال جميع المعترلة ان حركات اعراض يستخرج من قولهم هذا ان  
جميع الحركات تنتهي الى سكون اعني الى حالات ثلثة وهذا هو الامر  
الذى سينتهى اليه اهل الخلدن

### أثر ارسطو

قول ارسطو في كتاب سمع لطبيعي ان جميع الحركات الطبيعية ما عدا  
حركات الاحرام السماوية من بقية "العناصر الارضية ومرتباتها ومن  
استحالة ونمو النبات والحيوان لها حد تنتهي به لطبع وسكن عنده . نعم  
ان ارسطو يقول بأنها الحركات في الماء تحت قشر القمر وهو عالم السكون  
والفساد والمعتبر انه لم تقسم السماء قسمين مثل ما فعل ارسطو اعني ما فوق  
فلك القمر وما تحته من اعراض العالم بأسره بخلاف متحرك . ولما كانت  
الحركة لها بداية في مداهم . فيكون لها حتماً نهاية

### ٧ - هل تولد الحركة السكونية والسكونية الحركة ؟

يقول الجياني انه لا يجوز ان تولد السكون ثلث والحركة تولد حركته  
ويولد سكوناً . واما ان في الحجر اذا وقف في احد حركات حصة تولد  
ايجاداً بعد ذلك وان في القوس الموت حركات حصة تولد قطع الوتر اذا  
انقطع وفي الحائط حركات حصة يسود عنها وقوعه . فاسكون لدى  
في الحجر عندما يقف والذي في الحائط قبل وقوعه متولد عن حركة  
وهو بدوره يولد حركته مثل نحداء الحجر او قطع وتر القوس او وقوع

الحائط فكان السكون هو تجمع حركات وهو حركة بالقوة<sup>(١)</sup> بها السكون  
لغير مسبوق بحركة لا يولد ثبت والحائط شديد بواسطة حركات تجمعت  
فيه وبمكها ان تحدث في الحائط سكوتا كما يمكنها ان تحدث حركات أخرى  
وهذا القول قريب من قول شربل المعتمر القائل انه يجوز ان تولد  
حركة سكوتا وسكوت حركة وحركة حركة وسكوت سكوت<sup>(٢)</sup>  
وهذا قريب ايضا من رأى ان احدث اندى بكر الحركة في المكان لثاني  
لمتحرك اعني في كونه وهو قريب ايضا من رأى الظاهر انى يصير اسكون  
حركة اعتماد.

ولكن ثبت معر له فرع بعد ان تولد الحركة سكوتا والسكوت  
حركة<sup>(٣)</sup> والمعروف ان شربل المعتمر مؤسس فرع بعد ان الاعتدال  
عن لصريين اعني عن الهندسة والطبيعة وان الحائط من معر له الصر  
ابن الى تعريف الحركة والسكون بأنها اكون هذا راد ابعاد يون هذا  
التعريف فذلك لاهم كانوا يفحصون المسألة من وجهة الميتافيزيقية  
والاخلاقية اكثر مما كانوا يفحصونها من الوجهة الطبيعية . فلو كانوا سلخوا  
أن السكون يولد الحركة والحركة السكون لأصطروا ان يقولوا ان كل  
صد يولد صده وان يطقوا هذا الأصل في الاخلاق ويقولوا ان المعصية  
تولد الطاعة<sup>(٤)</sup> . ان لهذه الحقبة الأخيرة انى يذكرها هذا الأشعري عن  
لعدد اديين معرى كثيرا . ولكن معر له بعد ان يقول ان المعصية تولد الطاعة

(٢) الأشعري : مقالات من ٤١٣

(٤) نفس المصدر

(١) فاعني الارسطو من هذا اللفظ

(٣) نفس المصدر

ولعكس ويقولون ان المعصية تولد مالمس بطاعة ولا بمعصية ولا تولد  
الطاعة (١)

فدنا معتزله انصره بحث هذه المسألة من الوجه الصيغية فقط نجد أن  
معربة بعداد توحدت في بحثها في التصبيقات الميتافيزيقية وجاءت نتيجة البحث  
مخالفة لقول بصريين ، من جهة معمر والحديث يعرف الحركة والسكون  
بأنهما أكوان متأثرين بقوى الهديس بأن الحركة مركزة في المكان الثاني  
للمتحرك ويقول النظام ان يعرف السكون بأنه حركة اعتياد ومن جهة  
أخرى عدد لبعاديين يقولون بأن الحركة والسكون حالات متميزة الواحدة  
عن الأخرى ولا يمكن أن تولد الواحدة الأخرى

إنا نلاحظ في قول البصريين في الحركة والسكون فكرة (نعم غير  
باصحة بعد ) عن توارى القوى الهديس بموجبه يبقى الجسم ثابتا وأن السكون  
المطلق هو زوال كل تأثير خارج عن قوة على جسم ما . وفي عالم لا يوجد  
جسم خارج مطلقا عن تأثير أى قوة ومناسبه سكون الجسم هو في  
الحقيقة حالة توارى بين القواب المختلفة المحيطة به والمؤثرة فيه . فلما يختلف هذا  
التوارى يتحرك الجسم - هذا فيما يختص بالأجسام العائمة . ومن هنا ينصح  
ب قول النظام بأن السكون هو حركة اعتياد وقوى الحسنى ومعمر بأن  
الحركة والسكون أكوان وأن توارى الحركات ينتج عنه سكون وعدم  
توارىها ينتج عنه حركة أما فيما يخص دالاجه فالحركة فيها هي كون  
أعنى تحول الجسم من حال إلى حال أكل والسكون عكس التفساد الذى هو  
تحول الجسم من حال إلى حال أدنى

## ٨ - الطفرة

لما قلنا نضم أن لا حرم إلا وأنه حرم ولما نحن حرمنا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب<sup>(١)</sup> أن مشكله مما يخص بالحركة وهي كيف يمكن قطع مساحات لامتناهية<sup>(٢)</sup> إذ أنه اعتبر الأجسام قسمة للحركة إلى ملاهية. ونحن هو هذه لمشكلة نفرضه أن نفس هذه المسبوبة تقطع بالحركة ولخص الآخر بالطفرة ومعناها أن الجسم الواحد يمر من المكان الأول إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثاني<sup>(٣)</sup>. وهكذا كان لطعام أول متكلم أحدث القول بالطفرة.

### مصدر القول بالطفرة

يقول البعداني أن لصام أحد هذه القول من مسحة التماسه<sup>(٤)</sup> ولكن الخيط بين لما مصدر آخر ويدكر اندوية غائلا أن الملووية ترعم أن النور وانطبه مختلف متصان. ولما دهما لامتناهية ثم يرغمون أن المهمة (وهي روح لطيفه) قطعت ملائها ووافقت ملا. لدر أعى أنها قطعت بلاداً لامتناهية ومرت إلى ملا لامتناهية فكيف يمكن تعيين هذا المورد<sup>(٥)</sup> هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول انضمام أن الروح تقطع العالم وترفع إلى بلاد لامتناهية فهي تمر من مناء إلى لامتناهية. ثم في العالم المتناهي

(١) الحياض . الانصار من ٣٢ و ٥٥ اهر النص الثاني رقم ٦

(٢) لاشرى . مداول من ٢٢٩ - السدادى : الفرق من ١٢٢ و ١٢٣ -

الشهرستان : المال ج ٩ من ٦٣ - ابن الرقصى : ذكر المعزلة من ٢٩

(٣) البعدى . الفرق من ١١٢ - نظر النص الثالث رقم ٦



جميع الأجزاء يمكن تجزئتها إلى مالا نهاية له . فكيف يمكن تعليل قطع الروح لهذه الأجزاء اللامتناهية حتى ترتفع إلى أعلى ؟<sup>١١</sup>

الحياض يعرض لنا المسألة من أوجهه المتباينة ببقية واختلافه وليس فقط من الوجهة الطبيعية .

يعترض بضم على المأوى فائلاً . إذ كان النور والظلمة لامتناهيتين في بعض الجهات ، يجب أن يكون لامتناهيتين في جميع الجهات لأن ما هو لامتناهية في جهة يجب أن يكون لامتناهياً في جميع الجهات فكيف يمكن تعليل مرور المهمة من الصبغة إلى النور ؟ إن ذلك لا يمكن أن يكون بواسطة حركة عادية أعلى بالمرور من حرم إلى جزء لأن في هذه الحالة تكون جهات النور والظلمة متناهية ولما كانت لحركة مجرد مرور من نقطة إلى نقطة من المكان فيلزم عن ذلك أن كل فضاء منه ومكون من أجزاء ثابتة غير قابلة للتجزئة ولكن يقول النظام أنه لا يوجد جزء إلا ونحوه نمكة إلى مالا نهاية فكيف يمكن تعليل المرور من نقطة إلى نقطة ومن بلاد الصبغة إلى بلاد النور ؟

حين النظام المشكلة بالقول : بالظفرة وحده أيضاً منطلقاً على مرور الروح من عالم إلى عالم . ويقول إن الروح تظهر من عالم إلى عالم الأجزاء

صعوبة

ولكنها سؤال كيف يمكن تعليل تكون الأجسام المتناهية المحدودة من أجزاء متجزئة إلى مالا نهاية ؟ أو بمعنى آخر كيف اللامتناهية يكون

المتاهي ؟ إن النظام ينتهي إلى القبول بأن لا جزء إلا والنوم يحرمه إلى ما لا  
نهاية ولكنه لم يبدأ باللاهية من بدأ بالاحسام كحقيقته حسية فهو يبدأ  
بالمتهاي ويصل إلى اللامتهاي وذلك ما اضطره إلى القبول بالظفره .

## ٩ - بعض الامثلة للظفره

يذكر لنا الشيرستان بعض الامثلة بظفره محاولاً أن يوضح رأى  
النظام فيها . ويبدأ بهذا المشي لما ازم مشي معه على صحرة من طرف إلى  
صرف انها قطعت ما لا يسهى - وكيف يقصع ما يدهى ما لا يتهاي - فان  
النظام يقطع بعض مشي والنقص بالظفره <sup>(١)</sup>

لا تزل هناك بقية عامه في كلام النظم عن المتهاي واللامتهاي -  
فتارة يقول إن المساحة مساهية - محدودة وضوءاً يقول بها لا متناهية  
وفاية التحريم إلى ما لا يهيه - وحسب قوله كل جسم قابل للتحريم إلى ما  
لا يهيه - فأين يوجد بالضبط المتهاي ؟ نعم من النظم يبدأ بالاحسام  
المحسوسه ويقول بها فاقلة التحريم بالنوم إلى ما لا يهيه - فعلى قوله هذا  
تقبل انتم بعض نقط مبهيه ومحدودة تقطعها حركة المشي وأما المسافات  
اللامتهايه ( بالنوم ) تقطعها انتم بظفره - والنظم لها إلى فكرة الظفره  
لتعليل قطع هذا الفراغ للامتهاي ( بالنوم )

والمثال الثاني خاص بحس شرعى حشة معترضة وسط شر طوله  
حسون دراعاً وعليه دلو معق وحس طوله حسون دراعاً على عيه معلاق

فيحصر به الحبل المتوسط بين الدلوين في رأس ثلث وقد قطع مائة ذراع  
بحس طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد . وليس ذلك إلا أن بعض القطع  
باطفرة . والفرق بين المشي والبطفرة : جمع في سرعه الزمن وبطئته <sup>(١)</sup>  
ويحاول لظنهم أن يبرهن أن بواسطة حبل طوله خمسون ذراعاً يمكن رفع  
الدلو إلى مسافة مائة ذراع مستقيم من ذلك أن الدلو قطع خمسين ذراعاً  
، الحركة العادية والخمسين ذراعاً الأخرى ببطئته . وفي الحقيقة يوجد  
حبلان طول كل واحد منهما خمسون ذراعاً

ويذكر الأشعري مثالا آخر للطفة وهو الحصى بالدوامة يتحرك  
أعلاه أكثر من حركه أسفل ويقطع الحرك أكثر من يقطع أسفل وقطعها  
وذلك لأن أعلاه يمس أشياء لم يكن حركه يمسها <sup>(٢)</sup> ولكن يلاحظ  
أن وسط الدوامة أعرض من أسفل ومن قطعها بذلك هو قطع أكثر  
منها ولكن الحركة واحدة في كل دوامة

## ١٠ - سرعه الحركة

يحاول الأشعري تفسير قول لظنهم ببطئته فيقول : والفرق بين  
المشي والبطفرة : جمع في سرعه الزمن وبطئته <sup>(٣)</sup> المعروف أن الحركة  
متعلقة بالزمان والمكان . ووحدته زمن هي الآن . فيكون لبطفرة مرور  
متحرك من مكان إلى مكان آخر في زمن أقل من الزمن المقرر عادة لهذا  
المتحرك . إذا حصص لكل قطعة من المكان زمناً من الزمن يختار به المتحرك

(٢) الأشعري ، مقالات ص ٣٢١

(١) الفهرست : المجلد ١ ص ٦٢

(٣) الفهرست : المجلد ١ ص ٦٢

هذه النقطة - فانظره معها أن يمر المتحرك في آيين من الزمان من نقطة أولى إلى نقطة ثالثة أو عاشرة ويكون قد احتار في بين اثنين ما كان يجب اختياره في ثلاثة مائ أو عشرة - وذلك صيغاً خلاف ما قاله أرسطو وأدى ربط بين الزمان والمكان والحركة وحصل لكل حركة آت في مكان معين . ولكن لعلنا نطعم إلى فكرة النظره لأنه قال بعدم نهى نجره العجز .

رد أبو الهدى قول انضمام النظره واعتبر الحركة مرور المتحرك بجميع قط المكان على التوالي وفي كل حركة توح أوقات سكون وسرعته الحركة مختلف بطول أو قصر أوقات لسكون هذه ومثل ذلك بقوله إن للفرس في حال سيره وقفات حصة وفي شدة عدوه مع وضع رجله وقفه ولهذا كان أحد الفرسين أنطاً من صاحبه وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات حصة هـ كالـ أنطاً من حجر آخر أثقل منه أيسر معه ١١ فلا يعتبر أبو الهدى حركة هبوط الجسم كأنها مستمرة بل يعتبر كل حركة كأنها قطع جميع قط المكان على التوالي وبين كل نقطة ونقطة توح أوقات سكون واختلاف طول أو قصر هذه الأوقات تختلف سرعته المتحرك ووجه نظر أي الهدى في الحركة تتفق ونظريته القائلة بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ وهذا خلاف ما قاله انضمام في الأجسام

يتضح لنا من هذا العرض أن نظريات المعزلة الخاصة بالحركة متعلقة بطريقتهم الخاصة بالأجسام فمن اعتبر الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ قال أن الحركة هي مرور المتحرك من نقطة إلى نقطة على التوالي بينما من

قال بأن لا حرم إلا ويتجراً - وهو قول الصّام - اضطّر أن يلجأ إلى فكرة  
لطيفة ليفسر قطع أحرأ قاعة الشجرة إلى ما لا يهايه . ولكن اختلاف  
الآراء في سكوت الأقسام وفي الحركة لا يمنع حوهر التوحيد عند المعترية  
بحسب لكل معبر أن يفتحص جميع المسائل المتعققة ، طبيعة امادنة كما يترأى  
له وحالاً هو م ينتم عن الأصول الخمسة فلا يزال معبراً

ولكن أعداء المعتزلة اعدوا من ناقض الخمول في مسائل لا تعتبر  
جوهرية سلباً ضد المعتزلة ودواين بعضهم يكفر لبعض بين في الحقيقة  
لا يوجد تكفير ولا كفر فقط معارضة في آراء متعلقة بمسائل فرعية .

---

## الفصل الخامس

### العلة

سواء كيف نفس المعرفة مرور الأشياء من العدم إلى الوجود<sup>(١)</sup> راعية أن هذا المرور يتم بواسطة الله - ثم أنهم يلاحظون الحركة في العالم والحركة هي المرور من حال إلى حال والانتقال من مكان إلى مكان . وكل حركة علة . ويبحث المعرفة في علته وعرضه . ثم أهم الخاصه ٥ ودراسة العلة تؤدي إلى عرض مبدأ الحتمية وهذا المبدأ في رأيهم عباره عن مبدأ العلية ومبدأ الفاتية .

#### ١- مبدأ الفاتية في الطبيعة

يعبرون حديثاً عن هذا المبدأ بقولهم أن نفس العلة تسبب نفس المفعول في نفس الظروف ، وأبو الهذيل يعبر عن نفس المفكره بقول قارب من هذا فيقول ، ليس يفعل فاعل فعلاً إلا وفعلاً مثله جائر منه حتى يتغير عما كان عليه من المدة والتحية إلى الحجر والجمع حينئذ يتغير عما كان يمكنه من الحجر الحادث<sup>(٢)</sup> أعني إذا تعديرت العلة تغير حتماً المفعول . ويتش أبو الهذيل هذا المبدأ على سبيل فيقول إن حجر إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله طالما لم يتغير صفه الحجر . ويقول أبو موسى

المردار بهذا الصدد أن من حال منه الفعل في حال لم يستحسن منه في غير  
تعبير تعبير دخل عليه كما أن الحجر 'نصب' إذا كسر شيئاً فيه من الصلابة  
وانثقل لم يستحسن به كسر مثله لعبير تعبير حدث فيه وتعبير نقصان لحيواته<sup>(١)</sup>  
وهذا هو رأي جميع المعرلة

وهذا نقطه يؤكد عليها أبو الهيثم وهي الخاصة بصدرة الفعل اعني لغة  
الاسم الى المعنويات التي يمكنه أن يحلها فيقول أن الله عن لا يفتقر كل  
قدره عندما يحدث المعلول الأول وإلا لم يعد يقول أن نفس الفعل في  
إمكانه أن يحدث أملاً بمثله بفعل الأول إذ أنه لم يعد يبقى له فعل  
منه هذا الفعل الأول لأنه فقد كل قدره فيه فادن الأفعال المقدور عليها  
لم يحدث كلها دفعة واحدة وهذا إذا رجعت إلى المسئلة المتقدمة بقول  
أبو الهيثم إذا كسر الحجر جميع الأشياء الممكنة كسرها لم يعد بقدر أن  
يكسر أشياء أخرى إذ أن هذا الحجر فقد كل ما في قدرته<sup>(٢)</sup>

### العلم من الوجهة البنائية

سبق وبنائي لفصل الأول احصى عدم أن وطبيعة الفاعل اعني الله  
تتحصر في منح الوجود لماهيته في حالة لعدم إمكانية الوجود فادن الله عنه  
الوجود ولكنه لما منح الوجود للعدم هو هو تعالى بعد كل قدرته ؟  
يقول النظام أن الخلق مستمر<sup>(٣)</sup> من لدن الله لأن الله فعل شيئاً في  
إمكانه أن يعيد فعله عددا لا متناهي من المراتب طالما لم يغير طبيعته ولما  
كانت ماهية الله لم تغير أبداً وبما أنه يعنى منح الوجود للعدم فهو مستمر

(١) نفس المصدر ص ١٤

(٢) نفس المصدر ص ١٥

(٣) مدخولة : فان أردت أن ماهية إلهي في لأن تتعدد باستمرار لا متناهية

الحركة ( السماع الطيبي م ٦ )

في منحه هذا الوجود طالما هو <sup>١</sup> لم يتغير

فكلام النظم هنا لا يختلف في جوهره عن كلام ابن الحديث لقائس بأن  
ليس يفعل فاعل فعلا ، لا وفعل مثله حائر منه حتى يتغير عما كان عليه من  
القدرة الخ

وبلاحظ أن المعترية لا تقف عند حد الأمور الطبيعية بل إنها تأخذ  
كأساس وتعداها إلى الأمور المباشرة ببقية متعين في دلت مذهب أرسطو

## ٢ - أنواع العلم

لكل حركة عنه . أحيانا تكون لعنه سابقة للمعول وأحيانا تكون معه  
وأحيانا تكون بعده . ويمثل التقدم لهذه الحالات الثلاث قائلا : من  
التي تتقدم المعول كالإرادة الموحية وما أشبه ذلك والعنه التي يكون معولها  
معهما كحركة ساق التي أبقى عيبها حركتي وعنه تكون بعده وهي لعرض كقول  
القائس إنما ثبت هذه السقبة لاستنطها والاستقلال يكون فيما بعد <sup>(٢)</sup>  
وهذه العنه "ثانئة" هي ما نسميه لعنه العائنه - لكن بعض المعترية لم يش  
من المعمر والاستكاف لم يقولوا بهذه "عمل الثلاث بل قالا أن عنه كل شيء  
قلبه ونحن أن تكون عنه شيء معه <sup>(٣)</sup>

من أسديهي أن العنه العائنه التي يتحدث عنها نظام - وهي لثانئة في تقسيمه  
للعلم - يمكن اعتبارها عنه متقدمة على المعول لأنه إذا لم يكن يريد لص

(١) ابن حزم - الفصل - ٣٥ من (٢) الأضمرى . مغالاب من ٣٩١

(٣) نفس المصدر من ٣٨٩



لما أقدم هذه السلسلة . ونحن نعزم أولاً على إقناعهم ثم ننفذ عزمنا . هذه  
العبارة المعتادة سابقه للمعول . فثبت العلة أي مع معولها كما هي موصوفة في مش  
الاصنام الخاص بحركة الساق عند التحريك لا شك في أن حركات الساق  
جاءت تنفيذاً لعمل ارادى وهو مثلاً عزمنا على الانتقال من مكان إلى  
مكان . وهذا المعنى سيكون العلة متقدمة على المعول من ما قال شر والاسكافي  
ولكن هل يمكن اعتبار حركة الساق متقدمة على التحريك ؟ لا يمكن أن  
تصور الواحد دون الأخرى أعني لا يوجد حركة بدون تحريك الساق ؟  
بالت رداً للحدث العلل إلى نوعين منها عنه فصل المعول وهي مقدمة بوقت  
واحد وما حرر أن يتقدم شيء أكثر من وقت واحد فليس علة له ولا  
يجوز أن يكون عنه له . وعنه أخرى تكون مع معلولها كاصبر والالم  
وما أشبه ذلك (١) .

يؤكد الحاشي على نقطة مهمة وهي أن العلة يجب أن تكون مباشرة قبل  
المعلول عند ما يقول أن العلة فصل المعول وهي مقدمة بوقت واحد فكأنه  
يعتبر العلة البعيدة أعني الأولى أو بمعنى آخر بغاية لست عنه المعول المتاح  
بل هي عنه العلل المتوسطة لعاصبة بين هذه العلة الأولى والمعلول الأخير (٢)  
مثان ذلك فكرة تشييد عمارة بوقت واحدة مباشرة ساء هذا المبرر ولو أنها  
أعلة الأولى أعني علة الحثية . والعلل المباشرة تكون كل هذه العلل المتوسطة  
لتنفيد البناء من عمال المهندسين والمقاولين والعمال الخ . فالحق لا يفصل العلة  
عن معلولها . ولعلنا المباشرة للمعلول هي العلة الحقيقية لهذا المعول .

ثم فيما يختص النوع الثاني من العن عند الحديث طالما تستمر بعلّة يستمر  
المعبر فطالما يستمر الصرب أو الأذى يستمر الألم وفي هذه الحالة تكون  
لعبه مع المعبر من ما كان لتمام وهكذا يتناول الحديث أن تقر اللعبة من  
معبر لها بقرار الامكان إذ أن كل ما توسطها يعتبر عنه حقيقة لهذا المعبر  
الأخير ومعبر لا لعبه مقدمه عليه

### ٣ - العلة الغائية

العلّة الغائية هي في الحقيقة عنه أو من سبق حجة معتبرها . فهي مسقة في  
فكر من يتفهمه إذ أن الفعل العقول هو الذي تصدر عن فكرة لعلّة ما  
وفي هذا صدر بذكر الما "شهرستان قول المعترلة بأن الحكيم لا يفعل فعلا  
إلا الحكمة وعرض يستمع به ويضع غيره وفي كلتا الحالتين فهو يفعل لعرض  
أو عاية <sup>١</sup> . هذا تكلم جمع المعترلة عن العلة الغائية فهم أمر طبيعي إذ أنهم  
مصرفون بقدرة الانسان على تحكيم عقليه في فعله كما أنهم يقولون إن  
الطبيعة حاصصة لطام تحكمه عاين سه الله لها <sup>٢</sup> . ولما كان الله لا يفعل إلا  
ليضع غيره في أفعاله صلاح بغير لأنه حكيم

فجاءت الختمية الذمّه في العالم الطبيعي تقول بالمعترلة بتمام عقول برس  
العالم . وهذا الطام حاصص بغيره أخير . فبأنه العلة تؤدي بالمعترلة إلى  
اعتبارات ميثوريته وأخلاقه يستعصم في آخره لثاني

١١ . الشهرستاني - حياة الأقدم من ٣٩٧

(٢) أظن الباب الأول الفصل الثالث رقم ١ و ٥

## ٤ مظاهر العلة الأولى

تقول المعتزلة أن العلة الأولى جميع مخلوقات هي أمر الله لها المعبر عنه بقوله تعالى «كن» . وهذا الأمر هو علة الخلق جميعاً . فأن يكون مكانه ؟ يقول أبو هاشم إن هذا الأمر ليس في مكان . لا يجوز أن يكون في الله ذاته . إذ أن هذه الأمور حادث وذاته تعالى قديمة فلا يمكنها أن تكون مكاناً لما هو حادث . ثم أن هذه العلة ليست في مكان بحسب لأنه لو كان الأمر كذلك لزم تحريكها . لمكان لذلك اعتبرت لموتها أمر الله «كن» . لا في مكان خلاف مكانه (تعي مكان الأمر نفسه) . ولم كانت جميع العلل الأخرى متعاقبة هذا الأمر فكانها كلها فيه أعني أن هذا الأمر هو مكان جميع العلل الأخرى . «لا نوجد أي علة جزئية دون أن تكون متعلقة بأمرة الأولى أعني بأمر الله «كن» . الموجه بعدموم . فليس هناك أية علة حادثة خلاف هذه العلة الأولى .

## العلل التابعة للعلل الأولى

إن العلل الثانوية التابعة لأمرة الأولى منها ما نشق من خواهر الحية ومنها ما نشق من خواهر العير حية . وتقول المعتزلة إن الحياة تبدأ كل مكان الحية وهي أصل ومكان انعم والارادة والقدرة . فإذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزاء الحي كالجموع مالمأ قادراً . والمعتزلة تعني هذا الخية العاقلة فكل علم وكل عزم فتم هذه الحياة وهي قائمة بكل الكائن الحي وهذا

المبدأ ينطبق أيضاً على كل ما يشترط في قيامه بمحبه الحدة أعنى أنه يطبق على الحياة الحسنة والحياة الدمية ففقدته لحيوان أو النبات على التحرك أو النمو أو التكاثر قائمه بحبته والجهد للأجمع لكائن الحي

أما بخصوص العير حتى حكم اللعبة فيه لا تتعدى محلها بل يختص به ومثال ذلك الألوان لا يتعدى حكمها محب فدا حتى لون في حرم من الجسم يكون هذا الجزء فقط متلوناً وليس جميع الجسم فكذلك لا يشق من الحدة مثل اللون والشكل الخ لا تتعدى حكمه نحن نحن وحد فيه أما كل ما يتعلق بالحياة فمحله كل الكائن الحي

ومعترده محدود محلاً معيب المعدل المتعلقة بعير الحي يبدأ بكون المحل عير محدوداً لبعض المعينة بحية ير أن مكان هذه العن هو الحي كله فكذلك الحال تحديد محل لنعم والقدرة والأرادة في الحي منها من السهل تحديد محل اللون والذوق والشكل الخ في العير حتى

ورداً حصصت المعترلة أما كل مكان هذه العمل الثوبه فهم لا يحددون محلاً للعبة الأولى أعنى لأمر الله كمن يحلون بها محلاً لجميع لعب الأخرى فسأله مكان الله من رتبة المسألة المتأخر فيه وعلم العن وعلم الطبيعة

## ٥ - القول

معرض أنواع لعب النظر رقم ٢ من هذا الفصل لاحظ أن المعترلة تعتبر اللعبة التي تسب مباشرة المعلول عنة تحقيقه له ومع ذلك فأهم

لا ينكرون وجود العلل الوسطى التي توحد بين نعمة الأولى ومعلولها فيقولون بوجود علل مباشرة وعن غير مباشرة ، يعرف الأسكاني علل الغير مباشرة بقوله كل فعل تباؤفه عنه على احطاً - أو لقصد اليه والإرادة به فهو متولد وكل فعل لا تنبأ به لا يقصد ويحد كل جزء منه إلى تحديد وعزم وقصد اليه وإرادة له فهو خارج من حد تولد داخل في حد المباشر . فكل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متولداً عنه ولما كانت الأفعال لصدره مباشرة عن الإرادة متعقبة بها فلا يمكن اعتبار مثل هذا الفعل فعلاً متولداً بذاته لا يوجد فعل يتوسط الإرادة والفعل الصادر عنه مباشرة كما وإن الإرادة يمكن أن توقف تصرف عزم أو تعبيره أو انعاده ، ومعنى آخر ألا إرادة تنبأ دائماً مسيطرة على أفعالها المباشرة إذ أن الإرادة تعتبر العلة المباشرة بمعادات ولذلك هي مؤثمة عن أفعالها المباشرة وبذلك تعتبر المعزلة الإلهية مؤثمة عن عزمه وعن أول فعل يصدر عن الإرادة وهي في نظرهم نعمة أولى بختارة .

لما كان العزم هو عن الإرادة المباشر فهذا العزم بعد بواسطة أعمال خارجيه . وسكن في الطبيعة كل فعل له تأثيرات عديدة على أفعال أخرى فالعمل الأول الصادر عن الإرادة يمكنه أن يسبب سلسلة من التأثيرات في العالم الخارجي وكل حلقة من هذه السلسلة تعتبر فعلاً متولداً عن الفعل السابق لها وهكذا الأمر حتى يصل إلى الفعل الأول الصادر مباشرة عن الإرادة . فإلى أي حد يعتبر الإلهان مؤثمة بالنسبة إلى جميع هذه الأفعال

المتولدة التي بدأ ما فعل الأرادى الأول وينبى عند آخر نتيجة به ؛ وبمعنى آخر هن نحن مسئولون عن كل ما يتولد عن أنفسنا الإرادية .

يلاحظ أولاً أن المعترلة سلم بأصعب وهم حرية الاختيار عند الإنسان من جهة والحتمية في الطبيعة من جهة أخرى . يقولون أن الإنسان حر في ما يقرره بأرادته فعليه يكون مسؤولاً عن هذا العزم إذ أنهم يقولون أن العقل عندما يمكن في أمكانه أن يميز بين الخير والشر ولا أنه لا تعلم لا مسيوه بالعقل - ثم الطبيعة حاصعه لقوى ثابته لا يمكن تغييرها ولما متحد الأسن عر ما فلا يدخل نعية في الطبيعة ولكن هذا التمييز يسع قواين لطبيعة في الاتحاد امدى يكون وجه فيه الفعل الإرادى مثلاً إذا قدمت حراً يكون من الطبيعي أن تحدث هذا الحجر من مكان إلى مكان بموجب قانون الحركة امدى تخضع به الأجسام وهذا القانون ثابت . وإذا قدمت هذا الحجر على شخص معين حتى أسبله صم رأها كون قد وحتت الحجر في اتحاد آخرته أما وهذا الحجر سير حسب قواين الحركة التي هو حاصع . وفي قدم الحجر يمر أولاً عرماً حرراً من جهة ومن جهة أخرى قانوناً طبيعياً بهذا العزم .

أما نتحدث هنا نعية من الوجهة الطبيعية فقط . وحيث نتحدث من الوجهة الحقيقية إلى السبب الخاص بالاختلاف ( الخرم ) ولكن يلاحظ أن المعترلة لا تعص عندما وحيى النظر الطبيعيه واختقيقه بل تربط انما بينهم

(١) ملحوظة . العزم هو الفعل المباشر للأرادة بتجميع حركات الحجر وكل ما يترتب عليها من أفعال متولدة مثلاً يعود أن يكسر هذا الحجر لواء من لواح وأن أحرار هذا الزجاج تسبب ضرراً شخصاً آخر . وكل هذه أفعال متولدة عن العزم في قدم الحجر .

وبحلول هذا ان عدد لعلاقة بين لعبة والمعلولات المولدة عنها لاسي اذا كانت اللعبة عاقبة ومريده .

تحدد المعزلة تحت حصوص الخطين التاليين :

### الحالة الاولى

لفاعل احدى بدأ الفعل مات قبل ان ينهي مفعول فعله .  
الاصل الذي يقول به المعزلة . هو ذا فعل "جد الأحياء لقادرين فعلا  
تولد عنه أفعال بعد موته ونسب اليه ما يولد عن فعله بعد موته . مثلا اذا  
رسل رجل حجر مـ رأس رجل فهوى الى الأرض ثم اذا أمات الله  
المرسل بالحجر قبل ان يصل الحجر الى الأرض فهوى الحجر بعد موت  
المرسل متولدا عن ارسله اياه فهو مسوب اليه دون غيره . وكذلك الأمر  
في رجل نزع في قوسه يريد الهدف فب حرج سهم عن قوسه أمات الله  
الرامي . فذهب السهم بعد الرامي متولدا عن رميته فهو مسوب اليه لا الى  
غيره <sup>(١)</sup> ان هوى الحجر وارسل السهم ولو أهم صدرن عن اسباب  
عقل حر الا أهم حاصعن لقوانين طبيعية ذته لاتعلق بأرادة الأسس  
ولكن يعتبر الرامي السبب الأول لكل ما يولد عن فعله الأول وهو الرامي  
او القذف لأن ذهب السهم عند رمي الرامي به لا يحدو حصلا أربعا : اما  
ان يكون فعلا له أو للسهم أو فعلا لاه عن له أو فعلا للرامي ونفحص  
الخياط هذه الحالات الأربع على ضوء مبدأ علوية والختمية في لطسه فيقول  
ليس يجوز ان يكون ذهب السهم فعلا له لأن الرامي لا يدحض الله في افعاله

ويصطوره ايها لأن الله يحب لأفعاله فقد كان يجوز ان يرى الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب فأسه في دهايه فاصح يقول آخر وهو قانون الحركة ثم لا يجوز ان يكون ذهب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر وما كان كذلك لم يحل منه العمل كما لا يجوز ان يختار ولا يريد ولا يعلم. وكذلك لا يجوز ان يكون ذهب السهم فعلا لأفاعله لأن ذلك لو حرر حرار ان يوحد كتب بلا كتاب له وهذا محال بقي ان ذهاب السهم منسوب الى الرامي به دون غيره اذ كان هو المسئول له وهكذا نعم لمادة ابو اهديل تعتبر مسئولا من رعي بالسهم ومات قتل ان يقتل هذا السهم شحبه آخر<sup>(١)</sup> وهذا ما نصرت قول ابي اهديل ان الموت يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الخففة دون<sup>(٢)</sup> الخدر<sup>(٣)</sup> والفعل الذي بواسطته يصل السهم الى شخص انقصود هو فعل متولد عن فعل أو صادر عن إرادة الرامي وهكذا الأمر في الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الإرادي الأول

### نفي مسؤولية الفاعل

الى ان حد يكون الفاعل الأول مسئولا عن الأفعال المتولدة عن فعله ؛ اعتبره بعده مسئولا عن كل ما تولد عن فعله الإرادي . ويقول ابو اهديل ان الناس مسئولة عن كل ما تولد عن فعل إرادى يدرك عواقبه<sup>٣</sup> وصحبا نقل المسؤولية عنده بصعب ادراكه لواقف ويشاطر بشر بن المعتمر قول ابي اهديل هذا . ولكن نلاحظ ان تمامه يرجع ان

(١) نفس المصدر من ٧٨ - لأشهر - مقالات من ٤٠٢

(٢) نفس المصدر من ٧٦ (٣) الأعمري - مقالات من ٤٠٢



الأفعال المتوعدة لأفعال لها<sup>(١)</sup> و. شدا الشرساني عن عرض ثمانية في قوله هذا فيقول: أنه لح أن هذا لقول حتى لا يترتب عنه أن بضرب الأفعال المتولدة إلى الأموات<sup>(٢)</sup>، فم يكن ثمة دعوى فوله هذا إذ أن من المستحيل أن يتصور معبراً مثل ثمانية يسكن الأفعال المتوعدة كأنها صُدِّره عن فعل أول وراى فاداً صبح وُسْكر ديث م بعد معتزلي لأنه يسكن حينئذ القول بحرية الاحتار عند الانسار - وهو أساس لعد

موضوع التوله يؤى شأى اعتبارات حلقية سفيحصها في حبيب في الجزء الثانى .

### المادة الثانية

انفعل الأرادى لم يدرك الغاية المقصودة من ترتب عنه عواقب أخرى غير مستطيرة - هذه لحالة متعقبة بالأفعال المتولدة بعد غمد ولا قصد إذ أن السجدة م سكن هي المقصودة

ذكر له الأشعرى ثلاثة أمثلة في هذا الصدد ويبين لنا رأى الاسكافى فيها وهي: إنسان يرى نفسه في نارٍ أضرمها غيره أو يطرَح نفسه على حديدة تصم غيره أو يعرض منى قد رى به غيره عطف حتى يسكن فيه يبحث الاسكافى عن معناه الحقيقية هذه المعنويات فيقول: في الحالة الأولى الأحرار فعل لمن رى بنفسه في النار وهو مستول عن كل ما يترتب عن فعله هذا من حريق وألم وحلافة وفي الحالة الثانية القفل فعل لمن وقع على

(١) الامدادى القوس ١٥٧ - الاسكافى . انظر في القوس ١٨

الشهرستانى القوس ١ ص ٧٧ (٢) الشهرستانى . القوس ١ ص ٧٧

الجديدة المنصوبه . وفي الحالة الثالثة التمس فعل لمن اعترض سهم بالقليل  
وغير عن دخول سهم في حشد الاسلحة . أما حركة السهم في نفسه وفعل  
الراى وأما الشيء الحادث في لصبى فعن من اعترض سهم به إلا أن يكون  
المعترض للسهم . نضعه أن السهم عن حبه التي كان يذهب فيها في موضعه  
فذلك فعله وإن لم يكن منه إلا لصبى الصبي حركه السهم عن الراى . وقال  
إن بعد سهم الصبي فأصب شئ آخر كان شئ الآخر قصته كقصته الذى  
اعترض سهم به من غير قصد لراى شككه حكم واحد وإن كان لسهم بعد  
وأصب شئاً فركان في ذلك المكان فإرسل السهم فذلك فعل الراى (١١)

فلا سكا في يحدد علاقته وثيقه بين بقية سادة العبه والخرجات المختلفة  
الباقة لمدره العبه وكل ما يربط عليه من نتائج وكل هذا هو عباره عن  
مجموعة أفعال متولده عن فعل أول . ولكن إذا كانت الأفعال المتولده  
هكذا عن فعل أول عبرت عنها بطبيعى بواسطة فعل آخر عاقل يصح  
هذا الفعل الأخير عنه لكل ما عرفت عن هذا التحويل و يصح في نفس  
الوقت مسئولا عن نتائج هذا التحويل .

فالمعتبرة عندما سحت مسألة طبعية - مثل مسألة العله - تتخطى دائما  
الميدان الطبيعى إلى الميدان الحقيقى أو المبدئى - أمرها في ذلك أمر  
أرسطو - أن مجموعه فعل والمعنولات فى الطبيعة خاصة لقوانين ثابته حتمية .  
كل معنول يتولد عن عه ويصح عنه لمعنول آخر وهكذا دواليك . ولكن  
فيما يخص الميدان الحقيقى الفعل الاى هو عه أولى لمعنولات تتبع قوانينها

الطبيعة . ولما كان الفعل لإرادة تدفع النفس والإرادة للإنسان مسئول عنه . ولكن عن هذا الفعل لإرادة تتبدل فعمل أخرى . فإني أرى أن نحن مسؤولون عن هذه الأفعال ، لأن هذه المسألة مهمة جداً في نظر المعتزلة وقد توقف عليها أصحابهم في بعض من محصلها في الخصال خاص بالإسلام والأخلاق .

## ٦- ومورد على فارق الفهم

سبق وتكلمنا عن مسألة أحيمية في التبعيض عند المعتزلة ( انظر أسس الثاني لفصل الثاني رقم ١ - الفصل الثالث رقم ١١ والفصل الخامس رقم ١ ) لكن لنظام - مع قوله بهذا المبدأ - ينظم عن امكان حرقه . فيقول يمكن أن يفترق الشكل شكله احدى من صده الاتصال به . فاقم على ذلك ومع منه كما يجمع الحميم من الاعداد والماء من اللان وبار من التبعيض والاتصال (١) ودون يكون واسطة قوة ترعم الأجسام على أن لا تقوم بأفعال التي طبعت عليها في المبدأ . مما يدحى أحيمية من شأنه وطاعه لم يكن إلا أن يتصل لشكل شكله ويقوم كل جسم بالفعل احدى طبع عليه

## ملاحظة أولى

يقول لنظام وحدت آخر مصداق مردود وحدت لصددين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فقلت بوجودي في مجتمعين أنهما جامعا جميعهما وقاهرهما على خلاف شأنهما وكذلك وحدت الإنسان يدحى لار على الماء البارد حتى يصيره فاتراً ويجمع بينهما مع تصادمهما وأن يجمع

بين يس الثراب ورصونة الماء حتى يعتدلا وتساكبا . فما جرى عليه انقهر  
والمع ضعیف وضعفه ونفود تدير قاهر فيه دليل على حدثه وعلى أن  
محدثا أحدثه واحترعه لانشبهه لأن حكم ما أشبه حكمه في دلالته على  
الحدث وهذا لقاهر هو الله<sup>١</sup>

فكل حرف بقوانين السائدة الآن في هذا العالم تتطلب وجود قوة سامية  
على هذه الطبيعة وهذه القوة هي التي كانت سدا في قهر الأقسام على ما هي  
عليه في هذا العالم وجعلتها حاصصة لقانون ذات حتمي

### مناظرة ثانية

يقول لظام . اننا حر وصياء والحر والصياء حسان يحور عليهما  
البقاء . والار من شأنها العلو لأن الخفيف من شأنه العلو والثقيل من شأنه  
الانحدار إلى السفلى والخفيف من حلي وما طبعه الله عليه علا ولحق ما على  
علما هذا والثقيل من حلي وما طبعه الله عليه رل وحق ما سفلى علما هذا<sup>٢</sup>  
فيكون علما هذا عاد وسط بين الأعلى والأسفل

والظام لا ينسب في اعلو وفي سفلى عالين سوى عالنا هذا يلحق  
بهما الخفيف والثقيل إذا حليا وما طبع عليه بل إنه يعتبر عالنا هذا كنطقة  
وسطى تجتمع فيها العناصر من الطرفين وحدث بعد لقاهر لها فإذا حلي  
الخفيف ي بحسه في هذا العالم ارتفع حتى العرش وانحصر به والخفيف  
والثقيل عثوقان والله وحده قديم أرلى وهو ابدى قهر الخفيف والثقيل على

الاتصال بعضهم ببعض وهذا الاتصال ليس من طبعه .

من قول النظام هذا يختلف عما عن قول الماتيه الذين يشتون عالمنا  
منور في الجو وعلم للطيه في نفس سوى علم هذا ويقولون انها غير  
مترجيين وإن علم هذا من روح من حرمين من ديت العالمين وان العالمين  
حوي فديمان وأن الحادث هو مراح هذا العلم فقط (١) .

كما وأن قول لعدم يختلف عن قول لطبيين الذين يرمون أنه توجد  
ما فوق هواء تخلص اليها غيرال المرتبه في الهواء وأن مسافة الهواء في  
الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلا ووقوف در متصه بفلك القمر يعنى  
بها ما يرفع من طب لدر (٢) ان النظام لم يتطه عن نار خصوصية تنصم  
اليها جميع الأجسام الخصبه ومن صمم نفس عدما نعى من شوائب هذا  
لعالم - فهو أدخل فكرة الظلمة ليعلم المرو من علم إلى عالم آخر لا  
منه لا يمكن الوصول له بالحرکه بعده ودت بعلم الآخر يختلف  
طبيعة عن عالمنا .

يسدح من أقوال نظام هذه أن الأصداد لما تجتمع يكون ذلك مختلف  
طبيعتها ويتصل هذا الاجمع قوة حارقه لطبيعة كل صدى في مكانها أن  
توقف ما طبعته عليه الأجسام من بين في اجتمع وان قهر هذه الأجسام  
على الاجمع وان تحملها حاصعه لقوانين ثابتة صاها هي مجتمعة هكذا وهذه  
لقوة لساميه على كل الأجسام وتلى ليس من فوقها قوة أخرى هو به  
خالق ومدير هذا العلم (٣)

(١) من المصدر ص ٢٠ (٢) العدادى القرن بين القرنين ١٢١

(٣) الخياط . الاتصال ص ٢١

أن رأى الصائم لا يختلف في جوهره عن رأى باقى المعتزلة في يخص  
تبدأ الحتمية في هذا العالم . هذا المبدأ مصل عنده فقط هو يقول أن الحتمية  
مكتسبة من الله فاهم الأقسام على ما هي عليه من طبع في هذا العلم اعنى  
أن الله جعل المراحل بين الأعداد ممكنات لطبيعته وهو غير ممكن خارج  
هذا العالم وكل علمه طبيعة تعمل بمقتضى ما هو حتمى في هذا العالم وإذا  
خرجت الأشياء من هذا العلم أصبحت حاصلة ثم بينها الأولية التي كانت  
تعمل بمقتضاها قبل وجودها في هذا العلم ( اعنى القوا بين الحصة في حاله  
العدم ) . فالحتمية في هذا العلم نتيجة صفات الأقسام من جهة وللغير الذى  
يؤثر عليها من قبل القاهر لها اعنى الله من جهة أخرى وهكذا يكون  
الصائم قد وسع نطاق الحتمية ونطاق العلة في العالم

---

## الفصل الثاني

### المعنى

معمر هو أول معنى بكلمة . بالمعنى . وحده إلى هذه فكرة البطل  
الصحة بين آخره . والأعراس ويصير العرف بين عرس وعرس . ولما  
كانت هذه المعنى . متعلقة بالحوادث والأعراس وحدها أنه من الملائم  
عرسها هنا بعد الكلام عن الأحكام وأعراسها وعن الحركة والعلة

#### ١. ماهي المعنى؟

يرشح لنا الخط معنى هذا المقصود عند معمر فيقول : ما وجد معمر  
جسمين متكبين أحدهما على الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه  
كان لابد عنده من معنى حده دون صاحبه من أحده تحرك وإذا كان هذا  
حكما صحيحا فلا بد أيضا من معنى حدث به حدث من أحده حركة في أحدهما  
دون صاحبه ولا بد بغير خوف في أحدهما أو من حلوله في الآخر  
وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى لم كان عنه لحول الحركة في أحدهما  
دون صاحبه فت لمعنى آخر وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى كان  
جوابي فيه كجوابي فيه قبله (١) فكل معنى يصير بمعنى آخر لا يرى نهاية -

هذا أيضا ما يعرضه ث الأشرى وغيره بخصوص المعاني عند معمر<sup>(١)</sup>  
فكان معمر الخاضع لفكرة المعاني ليعلم بواسطتها ما يمر عرض عن  
عرض كما أراد أن يعقل قيام الأعراس بالخواهر والمصوبم أن الخواهر  
هي محل للأعراس فيقول أن كل عرض يقوم محله لمعنى أو حب القيمة  
وهذا المعنى يختص بمحله لمعنى سواء لا إلى به<sup>(٢)</sup> ، فالخواهر يتميز الواحد  
عن الآخر المعنى والأعراس فئة بالخواهر لمعاني والأعراس يتميز  
الواحد عن الآخر بالمعنى أيضا .

## ٢ - هل سلم معمر وجود الأعراس ؟

ذكر دى . ور في كتبه تاريخ الفلسفة في الإسلام ما كسبه لشهرستان  
عن معمر قائلا : زعم معمر أن الله لم خلق شيئا غير الأجسام فاما  
الأعراس وبها من احتراعت الأجسام اما ضعا كما بار<sup>(٣)</sup> في تحدث الأحرار  
والشمس الحرارة ولقمر<sup>(٤)</sup> الثوبين واما احترا كالحيو ان حدث الحركة  
والسكون والاحتجاج والافراق - ويرغم أيب معمر أن الأعراس لا تساهي  
في كل نوع وكل عرض قام محله يقوم به لمعنى<sup>(٥)</sup> ويتهى دى . ور  
إلى القول أن معمر يقول أن الإعراس لا تساهي إذ أنها في حقيقة أمرها  
لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني . ومعمر من أصحاب  
مذهب المعاني فالحركة والسكون والمثبات والمخاطبة ونحوها كل هذه ليست

(١) الأشرى . مقالات من ٣٧٢ - ابن حزم - الفصل ٥ من ٢٩

الشهرستان الملل - ١ من ٧٢ الحدادى . الفرق من ١٣٧

(٢) الشهرستان . الملل - ١ من ٧٢ - الحدادى . الفرق من ١٣٧

- ابن حزم . الفصل ٥ من ١٤٧ (٣) الشهرستان . من المصدر



شيئا بداتها وليس هـ إلا وجود دهمي<sup>١</sup>

لاستحصص به بحكيه اشهر سني عن معمر هـ أن هـ الأخير رعم  
ان الآخر من هـ مجرد اعتبار ذهنية لا وحيه له حقيقة . بل بالعكس  
يعتبر معمر لأعراض حقيقية . أنظر الباب الثاني . الفصل الثالث رقة ١٨  
فقط هو بكر وجود صفات حقيقة في هـ وورده في معنى أعنى في  
مجرد اعتبارات ذهنية . انظر باب الأول . الفصل الأول رقة ٦ . وهو  
لحق في القول بمعنى حتى نفس القيم الآخر من الجوهر وحتى يعلل الفرق  
بين عرض وعرض . فانه وجود دهمي هي المعنى فقط وليس الأعراض  
التي هـ وجود حقيقي - وصفاً الله هي معنى في رأي معمر

### ٣ - تعريف المعاني وتلخيصها

محسب معمر يكون . المعنى . عنه فقام لعرض الجوهر وعنه يفرق بين  
الأعراض . وسكن كل عنه فردية . وصاحب في مجموعة نفس بمقتضاها العلل  
الفردية . فلفظ . معنى . عند معمر قريب من عطف . عنه . أو سبب . ومن  
المتسبب أنه يمكن أن يتدرج من عنه في عنه . والمثال الذي تقدمه كالحياض  
عن الحركة دليل كاف على امكان تسلسل العنان في مالا نهاية . فقط ينتهي  
دائماً في عنه أولى أو إلى نظام نفس بمقتضاه كل عنه لمعاول الآخر  
وسكن في مذهب المعتزلة الله هو نقطة بدايه كل ماهو موجود . وإذا قال  
معمر إن الآخر من اجراءات الأحكام أما صعب أن اختياراً هو  
يعرف بوجود نقطة بدايه جميع الأعراض . وهذه النقطة هي الوجود  
الذي يمنحه الله إلى المعلومات . وإذا أردت أن تعرف لماذا قامت بعض

(١) دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٣ (ترجمة أبي ربه)

الأعراض ببعض الجواهر سلا من الأخرى فيكون ذلك بواسطة المعاني  
أعني لأسباب كما وأن الأعراض تغير لمعنى أعني لأسباب مسبب قيم  
العرض بخوهر هو معنى حب قول معمر وإذا قلت مثلاً أن الحرارة  
فأنه في الجسم فيكون ذلك لمعنى أعني لأن هذا الجسم من خصائصه أن يقل  
الحرارة كما وأن هذه الميزة التي تميزه هي معنى حر أعني أنه قاب للحرارة  
لأنه وهب حراً . فكل معنى يفسر المعنى الآخر . وكل عرض وكل  
ظاهرة مسبب أعني لها معنى وجميع المعاني متمازكة ومسبسة ولفظ  
معنى س على سبب أو عنه وجود شيء له به معية فيمكننا تعريف هذه  
المعاني بأنها أسبب أو علل وجود الأعراض والظواهر في الجواهر

ونلاحظ أن معمر لا يطلق أبداً لفظ معنى على العرض ذاته بل على ما  
هو مسبب في قيم العرض بخوهر وعلى ما يميز عرض عن عرض . نعم  
إن . المعنى . اعتار ذهني . أنه عنه أو سبب . من يوجد مفيد حقيقي  
لللفظ « علة » . أليست المعنى مجرد صورة . عنى و مجرد رابط عقلية بين  
الظواهر وتتمت السحرة صحته أو غلط هذه الرابطة .

وبناء على ما تقدم يكون معمر واقع من بين المعبرلة . برغم من قوته  
بالمعنى التي هي على ذهنية يفسر بها قيم الأعراض في محلها . ولما كانت  
صفات أنه غير حقيقية في ذاته بمعنى أصح عنها معمر لفظ معنى وقاب .  
أن الله عدم نعم وإن عنه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى عنه وكذلك في  
سائر الصفات (١) والمعنى كما بنا هو مجرد . اعتار ذهني . فلا يوجد أى  
اختلاف جوهرى بين موقف معمر وموقف بيني المعتزلة من التوحيد .  
اللهم إذا كان الاختلاف فقط في اللفظ وليس بما تؤدي إليه هذه اللفاظ

## الفصل السابع

### الحال

أدركنا معمر فكرة « المعنى » ليعمل قيام الأعراس بالخواهر كما أنه أطلق هذا النقط على صفات الله ولكن وجد أبو هاشم بن الجاني أن في « المعنى » تسلسل لا نهاية له وإياها لا ننقضي بالعرض انتهى من أجله لما معمر إليه بذلك استندها الحق وبالحال . وكان أول من تكلم به .

#### ١ - المعروف بين لاهوتية والعرص والصفحة

يذكر أبو هاشم يوعين من الأحوال . الأول هو ما يعمل والثاني هو ما لا يعمل .

١ - وما يعمل هو إحكام لمعان قائمة بذوات ولما كان الحكم تعبيراً عن علاقته بين حدين فتكون هذه المعنى مصدقة إلى الذوات وتمتيرة عنها . فما يعمل من الأحوال هي الأحكام التي تطلقها على الأعراس القائمة بالخواهر مثل قولنا هذا الخي عالم قادر . مريد سميع الخ . فكل صفات زائدة على الذوات . وهذا قريب من القصايا التي كنية عند كني .

ب - وما لا يعمل من الأحوال هي صفات ليست إحكاماً للمعان مثل صفات الله فهي ليست أحكاماً إذ أن الحكم بين علاقة بين حدين وفيما يختص بالصفات لا يوجد حدان حتى تثنى . بينهما علاقة ويكون حدث حكم .

فهذه الصفات هي أحوال للذات . وهذا قريب من القصد التحليلية عند كُنْط  
كقول الخوهر متميز أو موجود الخ<sup>(١)</sup> .

## ٢ - تعريف الحال

الحال ، حسب أبي هاشم ، هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض  
أو بين ماهية وصفه - ويقول الشهرستاني أن الأحوال عند المتكلمين لها  
ليست موجودة ولا معدومة<sup>(٢)</sup> فهي ليست أشياء ولا توصف بصفة ما  
ويقول أبو هاشم إن الأحوال ليست معروفة على حالها وربما تعلم مع  
الذوات - وهذا يذهب لأن الحكم انتهى بغير عرض علاقته بين حدين لا يوجد  
إلا إذا كان هناك حدان ولو كان الحدان فلا يمكن الحكم وإذا وجد الحدان  
أمكن الحكم عليهما<sup>(٣)</sup> .

## ٣ - الحال ينطبق على الأنواع والذوات

تعجب الشهرستاني من مثني الأحوال لأهم حصوا الأنواع مثل الجوهرية  
والجسمية والعرضية واللوية أشياء ذاتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها  
والمعوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكل عليه العلم ثم هي بأعيانها - أعنى  
اخترهية والعرضية واللوية والوادية الخ أحوال في الوجود<sup>(٤)</sup> . إن  
موقف أبي هاشم هذا يتفق تماماً مع مذهب المعتزلة وهو الوجودية المسرفة<sup>(٥)</sup>

(١) الشهرستاني - نهاية الاقطار ص ١٣٢

(٢) انظر المصدر ص ١٣٢

معرفة - فإن من أمثال ذلك أن الذوات كلها متساوية في أعيانها وإنما يميز الذوات  
بعضها عن بعض بالأحوال القديمة<sup>(٦)</sup> (حكي - شرح الفوائد ص ٣١٩)

(٣) الشهرستاني - نهاية الاقطار ص ١٦١ (٤) انظر كتاب الذوات الأول رقم ١١

ولما كانت الأنواع والأجناس معنوية فهي ثابتة ثم أن هذه الأجناس هي  
أحوال، للكائن. فإذا قلنا مثلاً أن هذا الشيء منسوب يكون قد أنشأنا فيه  
حالا وهو اللونية.

#### ٤ - الحال هو حكم

يقول مشيخ الأحوال، لم نقل على الإطلاق أن الحال شيء ثابت على  
حاله موجود فإن الموجودات محدث إما جوهر وإما عرض وهو ليس  
أحدهما بل هو صفة معقولة هي فإن الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم  
بغيره وكونه قابلاً للعرض والعرض يعلم بعرضته ولا يحظر بالال كونه  
لواً ثم يعرف كونه لواً بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً أو يصباً إلا  
أن يعرف والمعنى ما إذا تمارا في الشيء الواحد رجوع التقدير إلى الحال (١)  
فتصح من هذا القول أن الحال هو مجرد علاقة بين ماهية وعرض أو مجرد  
حكم دل على مناسبه أو عدم مناسبه بين حدين

ولما كان الحال هو حكم يكشف عن أحد خصائص الجوهر أو العرض  
فمعنى هذه الخصائص ما يعلم بدنه بدون أي برهان مثلاً نحن نعلم حتى أن  
المتحرك متحرك وأنه لم يتحرك لم يعد متحركاً فتوجد أدل أحوال  
معنوية بالضرورة دون أي تجربة وتوجد أحوال أخرى تعلم بالنظر مثلاً  
نحن نعلم بالنظر أن المتحرك يتحرك بواسطة حركة صادرة من محرك معين،  
فالأحوال الدالة على صفات جوهرية تعلم بالضرورة بينما الأحوال الدالة  
على صفات عرضية في الجواهر تعلم بالنظر والتجربة (٢).

## ٥ - الفرق بين الأحوال والمعادى

يقول مشيئو الأحوال . أن الحركة مثلاً عمة لكون الخوهر متحركاً وكسب القدرة والعلم وجميع الأعراس ومن الديهي أن العنة توجب المعنول لا محالة فلا يجوز إما أن توجب عمة ذاتها وإما شيئاً آخر وراء ذاتها ويستحيل أن يقال توجب ذاتها فإن الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون وجباً وموحاً لنفسه وإن أوجب أمراً آخر فذلك الأمر به ذات على حياته أما صفة بدأت ويستحيل أن يكون ذاتاً على حياته فإنه لا يكون إلا أن تكون العلة باطنها موحدة للذوات وتلك السموات أيضاً علل وهو محال فإنه يؤدي إلى تسلسل مثل ما هو الأمر في المعادى لتي قال بها معمر . فيتعين أنه صفة بدأت وذلك هو أحد (١) فأمكنه القول بالخال بعص التغير الذي أوجدوه بين الخوهر والعرض ولغة .

ثم يقول أيضاً مشيئو الأحوال أن الشيء يعلم مع غيره لا على حياته كالأليف بين الخوهرين والدمية والقرن ولعد فإن الخوهر الواحد لا يعلم فيه بالليف ولا تماسه ما لم ينضم إليه جوهر آخر وهذا في الصفات التي في ذوات وأعراس تتصور فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام السموات (٢) ؟

وهم يذهبون إلى أنعد من ذلك في تطبيق الأحوال على الأحاس فيقولون إن السواد والبياض مثلاً مشتركان في قصبه وهي اللو به والعربية أعنى أن السواد والبياض تعان الحس واحد وهو اللون . ولما يقول أن اللون يتصور

أن يكون أسود أو أبيض نكون قد أثبتنا حالين اثنين للون ثم يختلف  
لبايع عن السواد لأن قاصبه أصغر التي يسبها اللون الأبيض تختلف عن  
انقاصية التي يسبها اللون الأسود - وبمعنى أن نفس هذا المثل بواسطة  
الأحوال فنقول إن السواد حال للوبه { واللون هو جنس تشترك فيه جميع  
الألوان } ثم السواد يتميز عن باقي الألوان بقاصبه معينة للبصر وهذه  
القاصبه هي أيضاً حالاً للسواد ويصنع من ذلك أبجاً إلى هـ حالين ،  
في تعريف اللون الأسود : الحال الأول هو تحديد الجنس الذبح له لسواد  
والحال الثاني هو تحديد المرفوع المعنى يسمى باللون الأسود عن باقي الألوان

#### ٦ - تعريف آخر للحال

ومن هذا يتضح لنا معنى تعريف الحال بأنه الحقائق ابتدائية في الأحاسيس  
والأنواع ، فالحال يكون وجه من أوجه الذات ، وهذا المعنى يمكننا أن  
نقول أن صفات الله هي أحوال كما وأن الحال هو عرص من أعراس  
الجوهر ، وهنا نيس محاولة مشتق الأحوال في وضع الأنواع والأحاسيس في  
حدود ثابتة متميزة حتى وفي حالة العدم

#### ٧ - مصدر فكرة الحال

يحاول الشهرستاني أن يذكر مصدر هذه الفكرة عند المعتزلة فيقول :  
« سمع المعتزلة كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى  
كنه حقيقته مر حوه تعلم الكلام غير الصحيح وذلك أنهم أخذوا من أصحاب

الهيولي مذهبهم فيها فكروه مثله المعدوم وأصحب الهيولي على خطأ بين من أثبت الهيولي محردة عن الصورة وأحدوا من أصحب المطلق والاهيين كلامهم في تحقيق الاجناس والأنواع ؛ لفرق بين النصوص في الأدهان والموجودات في الأعيان (١) .

فيكون أثر أرسطو وأفلاطون واضحاً جلياً على المعترلة انقشبين ، لحال ولا سيما على أبي هاشم بن الحنفى ومعللاً لم يلجأ أبو هاشم إلى الأحوال حتى يضع الأنواع والأجناس في حدود ثابتة مثل ما فعل أفلاطون بالمثل . نعم إن معمرأ كان قد سبق أبو هاشم في هذه المحاولة عندما قال بالمعنى ولكن أبو هاشم أوضح فكرة المعنى ومنع التسلسل فيها .

وإذا رد أبو علي الحنفى والده أن هاشم الأحوال لى قال بها أنه قد ثبت أنه كان يعتبر أن التمييز الموجود بين الماهيات المعدومة كاف ولا ، وم للأحوال لإثبات هذا التمييز والفرق بين ولكن حاول أبو هاشم أن يفسر هذا الفرق في حالة العدم وفي حالة الوجود حتى يثبت لأنواع والأجناس في حدود ثابتة فيما الطريق إلى التعريف بواسطة احسن الأقرب والفرق النوعى . وأرسطو كان قد فهم تعريف هذا الفهم .

ولذكر هنا أن كتب المقولات وكتب التحليلات الأولى وكتاب العبارة لأرسطو كان قد ترجمها حينئذ اسحق بن عيسى الجبلى وأنه ما ترشد أبو هاشم مخطو أرسطو ومثلى أفلاطون . ونحوه الذى يده أبو هاشم كبير واضح .



## خاتمة الباب الثاني

إن حين هم المعتزلة كان الدافع عن التوحيد الخالص لذلك قالوا إن الله لم يمنح إلا الوجود فقط لماهيات المعدومة التي في إمكانها أن توجد ولا يقولون بأى تشابه بين مذهب الله ومذهبه لعالم سوى الوجود الذى يمنحه الله سبحانه وتعالى ثم يقولون إن المحذوفات لى مرت من العدم إلى الوجود بأمر الله المعبر عنه بلفظ **كس** ، حاصصة اقوابها الخاصة **هـ** وهى قواين ثابتة لا يمكنها أن تتغير .

وبعد ما فسرت المعتزلة هكذا حق العالم بحثت في تكويبه لطبيعى امدى وسكن **هـ** بلحظ إحتمالا في الآراء على نقط لا تنس جوهر التوحيد بذلك نجد طولا لا يختلف فيها يتعلق بالحسم لطبيعى ، مثلا منهم من قال باخره امدى لا يتجرأ ومنهم من بى ذلك القبول مثل لضم وأدحن آراء جديدة في الفكر الاسلامى مثل اقبول بالظفرة

وبجانب مسألة تكون الأحياء تحت المعتزلة مسألة الحركة والاهلة فقط يلاحظ أنهم ينظرون إلى المسائل الطبيعية نظرة فيها صبعة ميثايريقه فهم يفحصون مسألة الحركة والسكون والعلة والحتمية في الطبيعة على ضوء قولهم بأن الخلق هو مرور من لعدم إلى الوجود ( كما فهموه ) ثم ينظرون إلى هذه المسائل بالنسبة إلى علم الله وقدرته ، وفيما يختص بمسألة الأفعال المتولدة نعدهم ينظرون إليها نظرة حلقية أكثر مما هى نظرة طبيعية .

أذا فحست المعتزلة بعض المبادئ الطبيعية فهم لا يتجهون أبداً  
إلى اعتبارات المبادئ ببقية والتحقيق . تلك جاءت أبحاثهم في الطبيعة مشبعة  
روح سامية على الأمور الطبيعية المختصة . فهم يسمون الميدان لطبيعى المادى  
بأيدى تقودها دطرات نحو الميدان الألهى والخفى متحدين العقل كوسيلة  
للتوفيق بين الميدانين . ولم ألوا جهداً في طلب لغز من سبقهم من المفكرين  
سواء من اليونانيين أو من الفرس أو من المبحين . كما أن بعضهم يهتمون  
في تحليل وتنظيم لعلاقات بين الجواهر وأعراضها فأحدثوا القول بالمعدن  
والأحوال .

ومن البدهى أن الميدان لطبيعى لا يكون وحده جميع الحقيقة بل يوجد  
هناك ميدان آخر خاص بالفسادناطقة يجب بحثه بالطرق الملائمة به وهذا  
الميدان أساسه الأصل الذى للإعتزال وهو العدل ، وهذا ما سنبينه في  
الجزء الثانى إن شاء الله .

( تم )

---

## أهم المراجع

- أولا - عربية -

- ١ - حياض كتاب الأئمة رول - على ابن الروندي الملحد - القاهرة ١٩٢٥
- ٢ - انقضى عند الحار طعمات دعه له - (طعمه المهد) - مطبع القرآن
- ٣ - أبو رشيد سعد الدين - أرى - الصريين والمعدانيين في مصر  
الجوهري - لندن ١٩٠٢
- ٤ - أحمد أمين بك فجر الاسلام - القاهرة ١٩٤١  
صحى الاسلام - القاهرة ١٩٣٨ - ثلاثة أجزاء
- ٥ - الاشمري - الامام ابو الحسن - عن - كتاب مقالات الاسلاميين  
واختلاف المصايير - استانبول ١٩٢٩
- ٦ - المحدثي - الامام عند نقاضى ٥٤٣٩ - لفرق بين الفرق - القاهرة  
١٩١٠ - أصول الدين - استانبول ١٩٢٨ - مختصر الفرق بين  
الفرق للرسمي - القاهرة ١٩٢٤
- ٧ - لعرالي - ابو حميد محمد بن محمد ٥٠٥ - كتاب الاقتصاد والاعتقاد  
القاهرة ١٩٠٩
- ٨ - الابهي - القاضي عبدالرحمن بن حمد - كتاب المواقف في علم الكلام  
القاهرة ١٣٥٧ هـ
- ٩ - الاسمراتيني - النصير في الدين - القاهرة ١٩٤٠
- ١٠ - الماحض - او عثمان عمرو بن بحر - كتاب الحيوان القاهرة ١٣٢٣ هـ  
(البيان والتبيين) القاهرة ١٩٢٩ (استحقاق الامامة ورسالة النبي امية)
- ١١ - الجرجاني (السيد الشريف عيسى بن محمد) شرح المواقف استانبول ١٢٨٩ هـ

- ١٢ - المظني - أبو الحسن محمد بن أحمد - كتاب التنبية والرد على أهل  
الآهواء والدع (صححه ونشره سمن ديدريغ)
- ١٣ - المسعودي - أبو الحسن دني بن أحمد بن علي ٣٤٥ هـ - مروج الذهب  
القاهرة ١٣٤٦ هـ جزءان .
- ١٤ - النوحني - أبو محمد الحسن بن موسى - كتاب فرق الشيعة استأصول ١٩٣١
- ١٥ - القاسمي - السيد جمال الدين القاسمي البغدادي - كتاب تاريخ الجهمية  
والمعتزلة - القاهرة ١٣٣٩ هـ
- ١٦ - الفهلي - الورير جمال الدين أبو الحسن علي بن زعاصي الأشرف  
يوسف ٦٤٦ هـ - احبار العرب بأخبار الحكماء - القاهرة ١٩٠٨
- ١٧ - الزاري - فخر الدين محمد عمر - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين  
القاهرة ١٣٢٣ هـ
- ١٨ - السيلكتوني - شرح المواقف ٨ أجزاء
- ١٩ - الشهرستاني - ابن أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر  
حمد سنة ٥٤٨ هـ - الملل والنحل على هامش ابن حزم - القاهرة  
١٣٤٧ هـ - راية الأقدام في علم الكلام - اكسفورد ١٩٣٤
- ٢٠ - البهامي - أبو محمد عبد الله بن أسعد - مرمم الملل المصنوعة في دفع  
الشبه والرد على المعتزلة - كلكتا ١٩١٠
- ٢١ - ابن أبي حديد لمغزلي - شرح بهج البلاغة
- ٢٢ - ابن أبي أصيبعة - عجوب الأساء في طبعات الأطباء
- ٢٣ - ابن المرصي (أحمد بن يحيى ٨٤٠) المسه والامل - حيدر آباد ١٩٠٢ م
- ٢٤ - ابن الديلم - محمد بن اسحق ٣٨٥ هـ - الفهرست - القاهرة ١٩٢٩
- ٢٥ - ابن حزم - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ٤٦٥ هـ - الفصل في الملل  
والآهواء والنحل - القاهرة ١٣٤٧ هـ
- ٢٦ - ابن خلدون - عبد الرحمن بن محمد ٨٠٨ - المقدمة - طبعة القاهرة

- ٢٧ - ابن حنبل ( ٢٤١ هـ ) وفات الاعيان - ص ١٢٧٥ - ١٨٥٨ هـ  
 ٢٨ - ابن رشد - العاصي محمد بن احمد ٥٩٥ هـ - الكشف عن ماضي  
 الادلة - القاهرة ١٩٣٥  
 ٢٩ - اوريدو - الدكتور محمد عبد الحادي - ابراهيم بن سيار النظام  
 القاهرة ١٩٤٦ - ترجم كتاب الدرر ليس  
 ٣٠ - ابن قينة - ٢٧٦ هـ - عيون لاحار - القاهرة ١٩٢٤  
 ٣١ - يوسف كرم - تاريخ الفقه اليهودية - القاهرة ١٩٣٦  
 تاريخ الفقه لأوروية في مصر اوسيد - القاهرة ١٩٤٦

## ثانياً : الامريجه

Andis Sulam - The nature of God, time and space  
 is seen by the mutazites - a Brevé Islamic culture,  
 Hayderabad, April 1943 .

De Boer - History of Philosophy in Islam, Leiden 1933.

Carte de Voix - Les penseurs de l'Islam 1921-1926 .

Dugat G. - Histoire des philosophes et de theologiens  
 musulmans - Paris 1878 .

Encyclopédie de l'Islam

Galard - Essai sur les mutazites - Paris 1906 .

Golizher - Le royaume et la loi en Islam

Stenier «Henric» - Monographie sur les Mutazites 1865 .

# قاموس الاعلام

( ۱ )

ابن عبد - ۲۵

ابن عبد - ۲۶

کتاب - نظر عبد الله بن کلاب

ابن القلم - ۲۷

ابو اسحق ابراهيم بن عيسى - ۳۴-۳۲

ابو جعفر محمد بن ابراهيم الزبیری - ۳۱

ابو جعفر - ۹

ابو محمد الاصبغی - ۴۱

ابو الطیب الارضی الصنوجی - ۳۲

ابو سعید بن محمد النیسابوری - ۳۴-۳۳

ابو الطیب ابراهيم بن محمد بن شهاب - ۳۳

ابو عبد الله الصیرفی - ۹

ابو عبد الرحمن الشافعی - ۹

ابو عثمان ابراهيم بن - ۱۵-۱۹

ابو عثمان الفقی - ۹

ابو محمد بن موسى بن روح - ۳۳

ابوهم الطام - ۷-۹-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹

۲۰-۲۱-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶

۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲

۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸

۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴

۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰

۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶

۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲

۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸

۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴

۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰

۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶

۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲

۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸

۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴

۲۲۰

ابراهيم بن المنشی - ۳۸

ابن الروندی - ۳۴ - ۱۴۸

ابن سینا ؟ ۱۴۵

ابن علیا - ۳۳

٨٦ - ٨٣ - ٨٢ - ٧١ - ٧٠

١٠٩ - ٩٧ - ٩٦ - ٩٥ - ٨٧

١١٣ - ١١٢ - ١٠٨ - ١٠٧

١٣١ - ١٣٠ - ١٢٠ - ١١٩

١٦٤ - ١٦٣ - ١٥٩ - ١٥٧

١٧٤ - ١٧٣ - ١٧١ - ١٧٠

١٧٨ - ١٧٧ - ١٧٦ - ١٧٥

١٨٣ - ١٨٢ - ١٨١ - ١٨٠

١٨٨ - ١٨٧ - ١٨٦ - ١٨٥

١٩٢ - ١٩١ - ١٩٠ - ١٨٩

١٩٧ - ١٩٦ - ١٩٢ - ١٩٣

٢٠٩ - ٢٠٥ - ٢٠٤ - ٢٠٣

٢١٤

أيفوروس — ١٦٥، ١٦٣، ١٦٠، ١٥٨

١٨٤، ١٧٦، ١٧٤، ١٧١

الابنوربون — ١٦٧

أحمد بن أيوب بن مونس — ١٥٢

أحمد بن سبط — ١٥٢، ١١٧، ١١٦، ٩

أحمد بن يحيى بن عبد العزيز — ٩

أحمد بن أبي دؤاد — ٧٧، ٧٣، ٧١، ٩

٣٠، ٧٩

الأحمد (أبو الحسن) — ٣٤

الأحمد (أبو بكر أحمد بن علي) — ٣٣

أبو عبد الله الحسين بن علي البصري — ٣٣

أبو علي الجاني — ٨ - ١ - ٢٣ - ٢٤ - ٣٢

٦٤ - ١٩ - ١٧ - ٤٤ - ٣٣

١ - ١ - ٩٧ - ٩٠ - ٦٨ - ٦٧

١٤١ - ١٣٦ - ١٣١ - ١٠٦

١٥٩ - ١٥٢ - ١٥١ - ١٤٣

١٧١ - ١٧ - ١٦٤ - ١٦٣

١٧٨ - ١٧٦ - ١٧١ - ١٧٣

١٨٩ - ١٨٨ - ١٨٦ - ١٨٣

١٩٥ - ١٩٤ - ١٩٣ - ١٩٢

٢٣٠ - ٢٠٨ - ٢٠٧ - ١٩٧

أبو علي محمد بن الصري — ٣٣

أبو مجاهد — ٩

أبو محمد الحسن بن أحمد بن مطاوع — ٣٤

أبو هاشم بن الجاني — ٨ - ١٠ - ٢٥ - ٣٣

١٤١ - ١٣٦ - ١٣٠ - ٤٧

٢٣٠ - ٢٢٦ - ٢٢٥ - ١٨٩

أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية — ١٣

أبو الهذيل الملاف — ٧ - ٩ - ١٥ - ١٦ - ١٧

٢٧ - ٢٤ - ٢٣ - ٢٢ - ١٨

٤٦ - ٤٥ - ٣٤ - ٣٢ - ٣١

٥٩ - ٥٨ - ٥٧ - ٥٦ - ٥٥

(۴)

مهر بن العنبر . ١٠٤٩ هـ

А 7 6 А 7 4 В А 0 7 7 4 7 7

34. 30 4 31 : 37 c AV

3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1041

190 189, 187, 188

$$y_1 \geq y_2 \leq y_3 + y_4$$

۶۹، ۶۸، ۶۷

٧٤١٢٣٤٥٦٧٨٩ - العدد

$\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

147.14 1176144

144

۴۶ (القبیض)

394 + 1941

۱۶۸ ، ۱۶۷ .

(ث)

٢٨٤٧٧٠٤٠٤٨ = ٢٨٤٧٧٠٤٠٤٨

Y12, Y14, Y16, Y18

748

أوسط - ١٠ : ٨

120 6 157 1 177 6 67

[illegible]

7-74 190 1 147 1 141

۱۰۰ : ۱۳۰ : ۱۴۰ : ۱۵۰ : ۱۶۰ : ۱۷۰ : ۱۸۰ : ۱۹۰ : ۲۰۰ : ۲۱۰ : ۲۲۰ : ۲۳۰ : ۲۴۰ : ۲۵۰ : ۲۶۰ : ۲۷۰ : ۲۸۰ : ۲۹۰ : ۳۰۰ : ۳۱۰ : ۳۲۰ : ۳۳۰ : ۳۴۰ : ۳۵۰ : ۳۶۰ : ۳۷۰ : ۳۸۰ : ۳۹۰ : ۴۰۰ : ۴۱۰ : ۴۲۰ : ۴۳۰ : ۴۴۰ : ۴۵۰ : ۴۶۰ : ۴۷۰ : ۴۸۰ : ۴۹۰ : ۵۰۰ : ۵۱۰ : ۵۲۰ : ۵۳۰ : ۵۴۰ : ۵۵۰ : ۵۶۰ : ۵۷۰ : ۵۸۰ : ۵۹۰ : ۶۰۰ : ۶۱۰ : ۶۲۰ : ۶۳۰ : ۶۴۰ : ۶۵۰ : ۶۶۰ : ۶۷۰ : ۶۸۰ : ۶۹۰ : ۷۰۰ : ۷۱۰ : ۷۲۰ : ۷۳۰ : ۷۴۰ : ۷۵۰ : ۷۶۰ : ۷۷۰ : ۷۸۰ : ۷۹۰ : ۸۰۰ : ۸۱۰ : ۸۲۰ : ۸۳۰ : ۸۴۰ : ۸۵۰ : ۸۶۰ : ۸۷۰ : ۸۸۰ : ۸۹۰ : ۹۰۰ : ۹۱۰ : ۹۲۰ : ۹۳۰ : ۹۴۰ : ۹۵۰ : ۹۶۰ : ۹۷۰ : ۹۸۰ : ۹۹۰ : ۱۰۰۰ : ۱۰۱۰ : ۱۰۲۰ : ۱۰۳۰ : ۱۰۴۰ : ۱۰۵۰ : ۱۰۶۰ : ۱۰۷۰ : ۱۰۸۰ : ۱۰۹۰ : ۱۱۰۰ : ۱۱۱۰ : ۱۱۲۰ : ۱۱۳۰ : ۱۱۴۰ : ۱۱۵۰ : ۱۱۶۰ : ۱۱۷۰ : ۱۱۸۰ : ۱۱۹۰ : ۱۲۰۰ : ۱۲۱۰ : ۱۲۲۰ : ۱۲۳۰ : ۱۲۴۰ : ۱۲۵۰ : ۱۲۶۰ : ۱۲۷۰ : ۱۲۸۰ : ۱۲۹۰ : ۱۳۰۰ : ۱۳۱۰ : ۱۳۲۰ : ۱۳۳۰ : ۱۳۴۰ : ۱۳۵۰ : ۱۳۶۰ : ۱۳۷۰ : ۱۳۸۰ : ۱۳۹۰ : ۱۴۰۰ : ۱۴۱۰ : ۱۴۲۰ : ۱۴۳۰ : ۱۴۴۰ : ۱۴۵۰ : ۱۴۶۰ : ۱۴۷۰ : ۱۴۸۰ : ۱۴۹۰ : ۱۵۰۰ : ۱۵۱۰ : ۱۵۲۰ : ۱۵۳۰ : ۱۵۴۰ : ۱۵۵۰ : ۱۵۶۰ : ۱۵۷۰ : ۱۵۸۰ : ۱۵۹۰ : ۱۶۰۰ : ۱۶۱۰ : ۱۶۲۰ : ۱۶۳۰ : ۱۶۴۰ : ۱۶۵۰ : ۱۶۶۰ : ۱۶۷۰ : ۱۶۸۰ : ۱۶۹۰ : ۱۷۰۰ : ۱۷۱۰ : ۱۷۲۰ : ۱۷۳۰ : ۱۷۴۰ : ۱۷۵۰ : ۱۷۶۰ : ۱۷۷۰ : ۱۷۸۰ : ۱۷۹۰ : ۱۸۰۰ : ۱۸۱۰ : ۱۸۲۰ : ۱۸۳۰ : ۱۸۴۰ : ۱۸۵۰ : ۱۸۶۰ : ۱۸۷۰ : ۱۸۸۰ : ۱۸۹۰ : ۱۹۰۰ : ۱۹۱۰ : ۱۹۲۰ : ۱۹۳۰ : ۱۹۴۰ : ۱۹۵۰ : ۱۹۶۰ : ۱۹۷۰ : ۱۹۸۰ : ۱۹۹۰ : ۲۰۰۰ : ۲۰۱۰ : ۲۰۲۰ : ۲۰۳۰ : ۲۰۴۰ : ۲۰۵۰ : ۲۰۶۰ : ۲۰۷۰ : ۲۰۸۰ : ۲۰۹۰ : ۲۱۰۰ : ۲۱۱۰ : ۲۱۲۰ : ۲۱۳۰ : ۲۱۴۰ : ۲۱۵۰ : ۲۱۶۰ : ۲۱۷۰ : ۲۱۸۰ : ۲۱۹۰ : ۲۲۰۰ : ۲۲۱۰ : ۲۲۲۰ : ۲۲۳۰ : ۲۲۴۰ : ۲۲۵۰ : ۲۲۶۰ : ۲۲۷۰ : ۲۲۸۰ : ۲۲۹۰ : ۲۳۰۰ : ۲۳۱۰ : ۲۳۲۰ : ۲۳۳۰ : ۲۳۴۰ : ۲۳۵۰ : ۲۳۶۰ : ۲۳۷۰ : ۲۳۸۰ : ۲۳۹۰ : ۲۴۰۰ : ۲۴۱۰ : ۲۴۲۰ : ۲۴۳۰ : ۲۴۴۰ : ۲۴۵۰ : ۲۴۶۰ : ۲۴۷۰ : ۲۴۸۰ : ۲۴۹۰ : ۲۵۰۰ : ۲۵۱۰ : ۲۵۲۰ : ۲۵۳۰ : ۲۵۴۰ : ۲۵۵۰ : ۲۵۶۰ : ۲۵۷۰ : ۲۵۸۰ : ۲۵۹۰ : ۲۶۰۰ : ۲۶۱۰ : ۲۶۲۰ : ۲۶۳۰ : ۲۶۴۰ : ۲۶۵۰ : ۲۶۶۰ : ۲۶۷۰ : ۲۶۸۰ : ۲۶۹۰ : ۲۷۰۰ : ۲۷۱۰ : ۲۷۲۰ : ۲۷۳۰ : ۲۷۴۰ : ۲۷۵۰ : ۲۷۶۰ : ۲۷۷۰ : ۲۷۸۰ : ۲۷۹۰ : ۲۸۰۰ : ۲۸۱۰ : ۲۸۲۰ : ۲۸۳۰ : ۲۸۴۰ : ۲۸۵۰ : ۲۸۶۰ : ۲۸۷۰ : ۲۸۸۰ : ۲۸۹۰ : ۲۹۰۰ : ۲۹۱۰ : ۲۹۲۰ : ۲۹۳۰ : ۲۹۴۰ : ۲۹۵۰ : ۲۹۶۰ : ۲۹۷۰ : ۲۹۸۰ : ۲۹۹۰ : ۳۰۰۰ : ۳۰۱۰ : ۳۰۲۰ : ۳۰۳۰ : ۳۰۴۰ : ۳۰۵۰ : ۳۰۶۰ : ۳۰۷۰ : ۳۰۸۰ : ۳۰۹۰ : ۳۱۰۰ : ۳۱۱۰ : ۳۱۲۰ : ۳۱۳۰ : ۳۱۴۰ : ۳۱۵۰ : ۳۱۶۰ : ۳۱۷۰ : ۳۱۸۰ : ۳۱۹۰ : ۳۲۰۰ : ۳۲۱۰ : ۳۲۲۰ : ۳۲۳۰ : ۳۲۴۰ : ۳۲۵۰ : ۳۲۶۰ : ۳۲۷۰ : ۳۲۸۰ : ۳۲۹۰ : ۳۳۰۰ : ۳۳۱۰ : ۳۳۲۰ : ۳۳۳۰ : ۳۳۴۰ : ۳۳۵۰ : ۳۳۶۰ : ۳۳۷۰ : ۳۳۸۰ : ۳۳۹۰ : ۳۴۰۰ : ۳۴۱۰ : ۳۴۲۰ : ۳۴۳۰ : ۳۴۴۰ : ۳۴۵۰ : ۳۴۶۰ : ۳۴۷۰ : ۳۴۸۰ : ۳۴۹۰ : ۳۵۰۰ : ۳۵۱۰ : ۳۵۲۰ : ۳۵۳۰ : ۳۵۴۰ : ۳۵۵۰ : ۳۵۶۰ : ۳۵۷۰ : ۳۵۸۰ : ۳۵۹۰ : ۳۶۰۰ : ۳۶۱۰ : ۳۶۲۰ : ۳۶۳۰ : ۳۶۴۰ : ۳۶۵۰ : ۳۶۶۰ : ۳۶۷۰ : ۳۶۸۰ : ۳۶۹۰ : ۳۷۰۰ : ۳۷۱۰ : ۳۷۲۰ : ۳۷۳۰ : ۳۷۴۰ : ۳۷۵۰ : ۳۷۶۰ : ۳۷۷۰ : ۳۷۸۰ : ۳۷۹۰ : ۳۸۰۰ : ۳۸۱۰ : ۳۸۲۰ : ۳۸۳۰ : ۳۸۴۰ : ۳۸۵۰ : ۳۸۶۰ : ۳۸۷۰ : ۳۸۸۰ : ۳۸۹۰ : ۳۹۰۰ : ۳۹۱۰ : ۳۹۲۰ : ۳۹۳۰ : ۳۹۴۰ : ۳۹۵۰ : ۳۹۶۰ : ۳۹۷۰ : ۳۹۸۰ : ۳۹۹۰ : ۴۰۰۰ : ۴۰۱۰ : ۴۰۲۰ : ۴۰۳۰ : ۴۰۴۰ : ۴۰۵۰ : ۴۰۶۰ : ۴۰۷۰ : ۴۰۸۰ : ۴۰۹۰ : ۴۱۰۰ : ۴۱۱۰ : ۴۱۲۰ : ۴۱۳۰ : ۴۱۴۰ : ۴۱۵۰ : ۴۱۶۰ : ۴۱۷۰ : ۴۱۸۰ : ۴۱۹۰ : ۴۲۰۰ : ۴۲۱۰ : ۴۲۲۰ : ۴۲۳۰ : ۴۲۴۰ : ۴۲۵۰ : ۴۲۶۰ : ۴۲۷۰ : ۴۲۸۰ : ۴۲۹۰ : ۴۳۰۰ : ۴۳۱۰ : ۴۳۲۰ : ۴۳۳۰ : ۴۳۴۰ : ۴۳۵۰ : ۴۳۶۰ : ۴۳۷۰ : ۴۳۸۰ :

[illegible]

177, 152, 177, 109

1A1 + 1A7 + 1A8 + 1V4

710 L 111 4 7 3. 195

549

الاسواری — اظہار علی الاسواری

[illegible]

٢١ —

أولاد علي بن أبي طالب

أفلام ملهين — ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨

الادو قلمس — ۱۶۰ ۶ ۸۹

الواسطي (أبو عبد الله محمد بن زيد) - ٢٢

الأطباء ١٦٤



( ج )

الخط - ٢٢٠ ، ٢١٠ ، ٢٠٠ ، ١٧٠ ، ١٦٠ ، ١٥٠ ، ١٤٠ ، ١٣٠ ، ١٢٠ ، ١١٠ ، ١٠٠ ، ٩٠ ، ٨٠ ، ٧٠ ، ٦٠ ، ٥٠ ، ٤٠ ، ٣٠ ، ٢٠ ، ١٠ ، ٠  
٧٤ ، ٣٣ ، ٣٠ ، ٢٩ ، ٢٧  
١١٣ ، ١٤٠ ، ٩٢ ، ٨٣  
١٨٣ ، ١٥٥ ، ١٤٨

حضر بن حرم - ٨٢ ، ٣٢ ، ٣١ ، ١٠ ، ٨ ، ٠  
١٠٨ ، ١٠٣ ، ٨٣

حضر بن حشر - ٣٣ ، ٣٠ ، ١٠ ، ٨ ، ٠  
الحمد بن هرم - ١٤٩ ، ١١٠ ، ٠

الحكم بن صفوان - ١٤ ، ١٩٣  
الحقاني - أنظر أبو علي الجاني

( ح )

الحسن المصري - ١٥٠ ، ١٣٠ ، ٤٠

الحسن بن ذكوان - ١٤٠ ، ٩٠

الحسن بن سالم - ١٤٠

الحسن بن الحر - ٢٣

الحسين بن اسحاق - ٢٩ ، ١٨

الحسين بن - ١٥٦

( ج )

الخط - ٢٢٠ ، ٢١٠ ، ٢٠٠ ، ١٧٠ ، ١٦٠ ، ١٥٠ ، ١٤٠ ، ١٣٠ ، ١٢٠ ، ١١٠ ، ١٠٠ ، ٩٠ ، ٨٠ ، ٧٠ ، ٦٠ ، ٥٠ ، ٤٠ ، ٣٠ ، ٢٠ ، ١٠ ، ٠  
١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٢٠ ، ٨٧  
١٨٦ ، ١٧٨ ، ١٦٩ ، ١٤٨  
٢٢٩ ، ٢٠٣ ، ١٩٩ ، ١٩١

( د )

دعوى فرجس - ١٦٧ ، ٩٠ ، ١٦٠ ، ٥٨ ، ٨١ ، ٠

١٧٤ ، ١٧١ ، ١٦٤ ، ١٦٣

١٨٨ ، ١٧٢

ديكرام - ١٧٢

( د )

رافعة - ١٢٦ ، ١١٥ ، ٩٤ ، ٦٢ ، ٥٧ ، ٤١ ، ٠

الرواقون - ١٦٩ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٦٦ ، ١٦٤ ، ١٦٢ ، ١٦٠ ، ١٥٨ ، ١٥٦ ، ١٥٤ ، ١٥٢ ، ١٥٠ ، ١٤٨ ، ١٤٦ ، ١٤٤ ، ١٤٢ ، ١٤٠ ، ١٣٨ ، ١٣٦ ، ١٣٤ ، ١٣٢ ، ١٣٠ ، ١٢٨ ، ١٢٦ ، ١٢٤ ، ١٢٢ ، ١٢٠ ، ١١٨ ، ١١٦ ، ١١٤ ، ١١٢ ، ١١٠ ، ١٠٨ ، ١٠٦ ، ١٠٤ ، ١٠٢ ، ١٠٠ ، ٩٨ ، ٩٦ ، ٩٤ ، ٩٢ ، ٩٠ ، ٨٨ ، ٨٦ ، ٨٤ ، ٨٢ ، ٨٠ ، ٧٨ ، ٧٦ ، ٧٤ ، ٧٢ ، ٧٠ ، ٦٨ ، ٦٦ ، ٦٤ ، ٦٢ ، ٦٠ ، ٥٨ ، ٥٦ ، ٥٤ ، ٥٢ ، ٥٠ ، ٤٨ ، ٤٦ ، ٤٤ ، ٤٢ ، ٤٠ ، ٣٨ ، ٣٦ ، ٣٤ ، ٣٢ ، ٣٠ ، ٢٨ ، ٢٦ ، ٢٤ ، ٢٢ ، ٢٠ ، ١٨ ، ١٦ ، ١٤ ، ١٢ ، ١٠ ، ٨ ، ٦ ، ٤ ، ٢ ، ٠

١٧٣

( د )

الأريه : ٦٠

الرواقون - ١٧٤

الزيات (محمد بن عبد الله) : ٢٠ ، ٢١

زيون الأيل : ١٦٨ ، ١٦٧

زيون الرواق : ١٦٧

(س)

السف : ١٠٦

سملقوس : ٥٥

الأسوارى احسن على لاسوى

(ش)

القاصى : ٣٣

المصطام : ٩ ، ٨٩ ، ٧٤ ، ٣٧ ، ٩ ، ٨٤

١٣٥ ، ١٣٣ ، ١٣٠ ، ١٢٩

الأسمرى : ٩٧ ، ٩٠ ، ٨٨

(ع)

عبد بن - بيان : ١٠١٨ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ١١٣

١٣٥

عباد (ابو محمد بن عباد السلى) : ٢٤ ، ١٦٢

عبد الحبار (القاصى) : ٣٤

عبد الله بن الحارث : ٢٤

عبد الله بن كلاب : ٢٦ ، ٢٥

عبدان الرصراوى : ٢٠

عبدان الصوري : ٢٤ ، ١١ ، ٩٠

علي بن أبي طالب : ١٥

علي الأسمرى : ٧١ ، ٦٥ ، ٢٣ ، ١٠ ، ٧

٨٣ ، ٧١ ، ٧٢

عجرو بن عبيد : ١٦ ، ١٥ ، ١٤ ، ٩ ، ٧ ، ٤

عيسى بن هشام الصوفى : ٣٩

(ف)

الفنن - عدي : ١٥٢ ، ١١٦ ، ٩٠

الفوسى : أطار هشام الفوطى

الغلاشقه : ١٩٨ ، ١٦٧ ، ٥٨

فيثاغورس : ١٦

(ط)

الطبيعون : ٢١٩ ، ١٦٧

١٤٠ ، ١٣٢ ، ١٠٨ ، ١٠٦

١٦٤ ، ١٦٢ ، ١٥٩ ، ١٥٧

١٧٩ ، ١٧٦ ، ١٧٣ ، ١٧٠

١٩٧ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ١٨٤

٢٢٥ ، ٢٢٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢١

المسألة : ٧٦ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٩٨ ، ١٩٩

٢١٩

موسى بن عمرو ٦٠

المسألة : ١١٧

( ن )

المسألة : ٥٧

النجار : ٩٩

النصارى : ٤٣ ، ٧٥ ، ١١٠ ، ١١١

( هـ )

مقام القروى : ٧٦ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٠٠

١٧١ ، ١١٢ ، ٦٦ ، ٦٢ ، ٦١

١٦٢ ، ١٥٩ ، ١٥٥ ، ١٢٢

١٧٤ ، ١٧٣ ، ٧ ، ١٦٤

( و )

قاسم الدمشقي : ٧٩ ، ٨٠

القروى ( أبو بكر خرج ) ٣٣

( ك )

السكنى ، أنظر القروى

مستان : ١٥

( م )

الأموي : ١٦ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩

الزمار : ٨١ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩

٢٠ ، ١١١ ، ١٠٩ ، ٩٧ ، ٨٦

السيحيون : أنظر النصارى

المسألة : ٤١ ، ١١٥

ممد غفرى : ١٣٠

المعروفة : ١٣٥

مصر بن عاد السيسى : ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣

٩٧ ، ٩٥ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٨٨

( ی )

لا ادریہ ، ۱۲

مقام بری علی : ۱۷۳ ، ۱۶۳ ، ۱۶۳ ، ۱۸

موروثہ : ۱۷۳ ، ۷۹

مورثہ : ۱۷۳

ساج بری السلاطین ، ۲۹

( و )

( ی )

عمر بری اکرم ، ۲۹

واحد بری مقام ، ۱ ، ۷ ، ۹ ، ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۵

۱۶ ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۰ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۸ ، ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۵ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۰ ، ۸۱ ، ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۱ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۹۹ ، ۱۰۰

الوالی ، ۲۹

الوجودہ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۴۲ ، ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۴۵ ، ۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۰ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۴ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۰

# فهرس

صفحة

٢	ندبه
٤	المقدمة
٥	شيوخ المعزلة
١٢	فرع النصره
٢٦	فرع بغداد

## الباب الاول - الله

### الفصل الأول فكره الله عند المعزلة

٢٧

- ١ - معنى صفات الله . ٢ - محهم . ٣ - تعريف المعزلة لله
- ٤ - تحليل هذا التعريف . ٥ - ما يترتب على هذا التعريف
- ٦ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية . ٧ - صفات الذات
- وصفات الاعممال . ٨ - معنى الصفات . ٩ - تفسير الجلق
- لاستواء وصفات الله . ١٠ - المرض من هذا التفسير للصفات
- ١١ - مصدر هذه الفكرة .

٥٦

### الفصل الثاني : علم الله

- ١ - علم الله هو الله . ٢ - مصدر هذه الفكرة . ٣ - قدم
- علم الله . ٤ - من ما بعده الله وما يقدر عليه فقديم مثل عليه به

صفحة

- ٦ - وقدرته عليه ٩ - اعتراض هشام بن الحكم ٦ - رد المعتزلة
- ٧ - معنى علم الله كما يوضحه الجنائى ٨ - هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ٩ - علم الله ومصير الإنسان في الآخرة
- ١٠ - أثر مطلق أرسطو

٧٠

### الفصل الثالث : قدرة الله

- ١ - ما يقدر الله عليه ٢ - محال عدمه الخولى ٣ - العلاقة بين علم الله وقدرته تعالى ٤ - هل الله مكلف بعمل الأصح ؟
- ٥ - التمازى عند المعتزلة ٩ - مصدر فمكره التمازى ٧ - قدره الله وقدره الإنسان على أعماله ٨ - الحكمة في أعمال الله
- ٩ - تعريف الصلاح والأصح ١٠ - هل يقدر الله على أن يظلم أحد الأول : القول بالقدرة - حل الثاني القول بعدم القدرة
- ١١ - هل يمتنع الله قدرته للإنسان ١٢ - الله لم يحل الأعرص صموية

٩١

### الفصل الرابع : إرادة الله

- ١ - تعريف المعتزلة لإرادة الله ٢ - هل يريد الله بأرادته سعادة ؟
- ٣ - إرادة الله وحلق العالم ٤ - المعتزلة والمذهب الخولى
- ٥ - إرادة الله وتشرع ٦ - إرادة الله وحرية الإنسان

٩٩

### الفصل الخامس : عدل الله ونطعه تعالى

- ١ - الله يعمل العدل طامعا وهو لم يزل عادلا ٢ - لطف الله
- ٣ - معنى لطف الله

صفحة

١٠٣

الفصل السادس : كلام الله

- ١ - هل كلام الله قديم ؟ جميع المعنوية في القول يحل القرآن .
- ٢ - كيف يتكلم الله ؟ - مكان الكلام . بعض الإيضاحات عن هذا المكان .
- ٣ - أعجاز القرآن .
- ٤ - مصدر القول بحق القرآن .

١١٢

الفصل السابع : رؤية الله

- ١ - الله لا يرى بالأبصار .
- ٢ - المنجدة رؤية الحواري .
- ٣ - تكلمهم لم يفعل رؤية الله .
- ٤ - ما يعنى على القول بالرؤية .
- ٥ - من يرى الله حلقه .
- ٦ - معنى قول أحمد بن حنبل رؤية الله .
- ٧ - مصدر هذا القول .

١١٩

الفصل الثامن : برهان المعترضة على وجود الله

- ١ - البرهان بالعلية المعنوية .
- ٢ - البرهان بالعلية المادية .

١٢٥

خاتمة الباب الأول

## الباب الثاني - العالم

١١٩

الفصل الأول : اعدام

- ١ - تعريف المعترضة لعدم . المعلوم شيء .
- ٢ - الشرط الأساسي لهذا المعلوم .
- ٣ - ما يترتب على هذه العكس .
- ٤ - صفة المعلوم .
- ٥ - اعدام ذات فقط .
- ٦ - المعلوم ذات وصفات . الصفات الجوهرية . الصفات العرضية .
- ٧ - أقوال متطرفة في المعلوم .
- ٨ - أقوال المعلوم .
- ٩ - مرور شيء من المعدم إلى الوجود .

صفحة

- ٧ - الحد من وطئيه الفاعل في هذا المورر ٨ - مرور الشيء من الوجود إلى العدم ٩ - ابقاء يكون عدما كاملا ١٠ - تعريف لوجود ١١ - مذهب الممسترك هو الوجودية المسرفة ١٢ - تسمية الاشياء ١٣ - لوجود المسرفة وعم لله صعوبة ١٤ - مصدر فكرة المدموم

١٤٨

### الفصل الثاني : المخلوقات

- ١ - قانون الحتمية يطبق على العالم الطمعى وعلى الاحياء .
- ٢ - الكون والطهور ٣ - مركز لادن في مثل هـ الطويه
- ٤ - قصه الخلق مصدر هذه قصه . صيب هذه بقصة عبدالمعتزله
- ٥ - هل يمكن خلق عوالم أخرى ؟

١٥٧

### الفصل الثالث . الاجسام الطبيعية

- ١ - تعريف الاجسام ٢ - مكونات الاجسام ٣ - عدد العناصر المكونه للجسم . مصدر هذا القول ٤ - اندره أو الجره الذى لا يتجزأ . أولا قول من لا يعرف بأى صفة تجزئ . ثانيا قول من يعرف لندره بعض الصفات ٥ - كيف تحدث الصفات في الاجسام ٦ - قول النظام في الجره : في الجره الذى لا يتجزأ صعوبة أخرى . مصدر عدم قول النظام بالجره ٧ - أمه من الاجسام . قول الطم في الاعراض . مصدر قول النظام هـ
- ٨ - هل يمكن رؤية الاجسام والاعراض ؟ ٩ - الاجسام واخذادها ١٠ - الاعراض لا تسعين أجساد والاجسام لا تسعين أعراضا ١١ - مدد اختمه في العلم الطمعى . ثم رسطو



صفحة

- في هذا بقول ١٢ - مبدأ ائتمية يفتق على السكون - مصدر  
 هذه المكمرة ١٣ - هل يجوز أن يظل ما في الجسم من سجع ؟  
 ١٤ - المداخلة

١٨٦

## الفصل الرابع : الحركة

- ١ - من الاحسام متحركة عند حلقها ٢ - تعريف الحركة  
 والسكون ٣ - أين يوجد الحركة ؟ ٤ - كيف تحل الحركة في  
 جسم ٥ - هل يجوز أن تحل حركتان حررت و حذات في آن واحد ؟  
 ٦ - جميع الحركات ماضية ٧ - هل تولد الحركة لسكون والسكون  
 الحركة ؟ ٨ - الصفرة مصدر المول ، الصفرة ، صفره  
 ٩ - بعض لأمثلة للصفره ١٠ - سرعة الحركة

٢٠٤

## الفصل الخامس : العلة

- ١ - مبدأ ائتمية في الطبيعة العلة من الوجهه الميتافيزيقية  
 ٢ - أنواع العلة ٣ - العلة العائنه ٤ - مكان العلة الأولى  
 ٥ - الولد ٦ - وجود علة حارقة الطبيعة

٢٢١

## الفصل السادس : المعاني

- ١ - ما هي المعاني ٢ - هل تكثر معمر وجود الاعراض ؟  
 ٣ - تعريف المعاني ووظيفتها

٢٢٥

## الفصل السابع : الحال

- ١ - العلاقة بين الماهية والفرص والصفة ٢ - تعريف الحال  
 ٣ - الحال يطلو على الانواع والاحاس ٤ - الحال هو حكم

صفحة

- - القسوق بين الأحوال والمعاني ٦ - تعريف آخر للحل
- ٧ - مصدر فبكرة الحال

٢٣٩

حاتمة الباب الثاني

٢٣٣

المراجع

٢٣٦

قاموس الأعلام

تم طبع هذا الجزء في أغسطس سنة ١٩٥٠

## تصحيح خطأ

الصفحة	السطر	الخطأ	لصواب
٣	٥	فله	طيفة
٨	١٧	بين ٢٠٠ و ١٢٨	بين ٢٠٠ و ٢١٨
٨	١	الموى ٥٢٠ هـ	٢٥٠ هـ
٨	٢	الموى ٢٥ هـ	٢٥٦ هـ
٨	٣	بين ٢٢٨ و ٢٢٢	بين ٢٢٨ و ٢٢٢
٨	٥	٢٠٣ هـ و ٩٥ م	٢٠٣ هـ و ٩٥ م
٨	٧	م ١٢٢ هـ	٢٢١ هـ
٨	١٣	الموى ٢٢٦	الموى ٢٢٦
٩	٩	احمد ابن حاض	احمد بن حاض
١٧	١١	ان ابن اعدىل	ان ابن اعدىل
٢٢	١٦	طبيعته	طبيعته
٢٤	٢	ابو عمر	معمر
٢٦	٦	يشون	يشون
٢٧	٣	نشر	نشر
٢٨	٩	معن ابو اعيرى	ابو معن النيرى
٢٨	١٧	ج ٣ ص ١٢٦	ج ٣ ص ١٤٦
٢٩	٦	وصحبه	وصحب
٣٢	١٩	الفهرست ج ٤	الفهرست ص ٤
٤٧	٩	كونه دانيا	كونه ذاتا

اصححه	لسطر	احص	صواب
٤٩	١٦	يرعم به	يرعم أن
٥٠	٣	أخيرة أنى	أخيره فى
٥٢	١٩	كما يقال	كما يقال
٥٤	٦	وكان و ص	كان واصل
٥٨	١٦	الاول فى تصفه	الاول فى الصفه
٥٨	١٨	فهي بعها	مكون هي بعها
٦٥	١	مدا إلى	مدا إلى
٦٥	٧	را اوى	اذا اقرب
٦٧	١٥	عبر الله	عبر الله
٦٣	٩	وما يقدر	وما يقدر
٧٧	٤	ان يقعه	ان يقعه تعالى أم
٧٩	١٦	هذا مقصد	هذا مقصد
٨٤	٧	انص	انص
٨٥	١	دفع	دفع
٩٠	١	اصطرر	اصطرر
٩٤	١٣	تحقق	تحقق
٩٥	٢٠	هو اراده	ارادة
١٠٢	٥	للاسان	لاسان
١٠٢	١٠	طعه	لطعه
١٠٧	٤	فهو مكلم	فهو مكلم
١٢٠	١٧	افلاطون	أفلاطون
١٢٢	١٤	حالية عن	حالية من

صفحة	السطر	أخطأ	صواب
١٣٦	١٠	قصير	قصير
١٣٦	١٦	دما في حق	دما عن خلق
١٣٩	٦	هو عذرة	هي عذرة
١٤١	١٥	أدق	أدق
١٦٤	٥	تولد	تولد
١٦٦	٩	نسه	النسه
١٦٦	١٣	أد حراً	إذا جرئت
١٨٨	٦	(٥٠)	(٤)
١٩٣	١٩	نحاً حلتين	كلتا الحالتين
١٩٥	١٣	والحركة تولد	وان الحركة تولد
١٩٨	١٦	ملا لا منهى	ملا لا منهية
٢٠٥	١٥	لهيه	لهيه
٢٠٥	١٨	لا منهى	لا منهى
٢٠٨	٨	اننى تصد	اننى تصد
٢١١	١٩ و ١٢ و ١١	مسؤولة - مسؤولا	مسؤولة - مسؤولا
٢١٢	٥	مسؤولا	مسؤولا
٢١٢	١٨	نسيم	نسيمها
٢٢٣	١٢	وردته آدميها	وردية يمكن أدامها
٢٢٣	١٨	ال احتبارا	ال احتبارا



# فَلْسَفَةُ الْمُحَقِّقِينَ

فَلْسَفَةُ الْإِسْلَامِ الْأَسْبَقِيْنَ

الجزء الثاني

العدل

الإنسان - الامم - السياسة

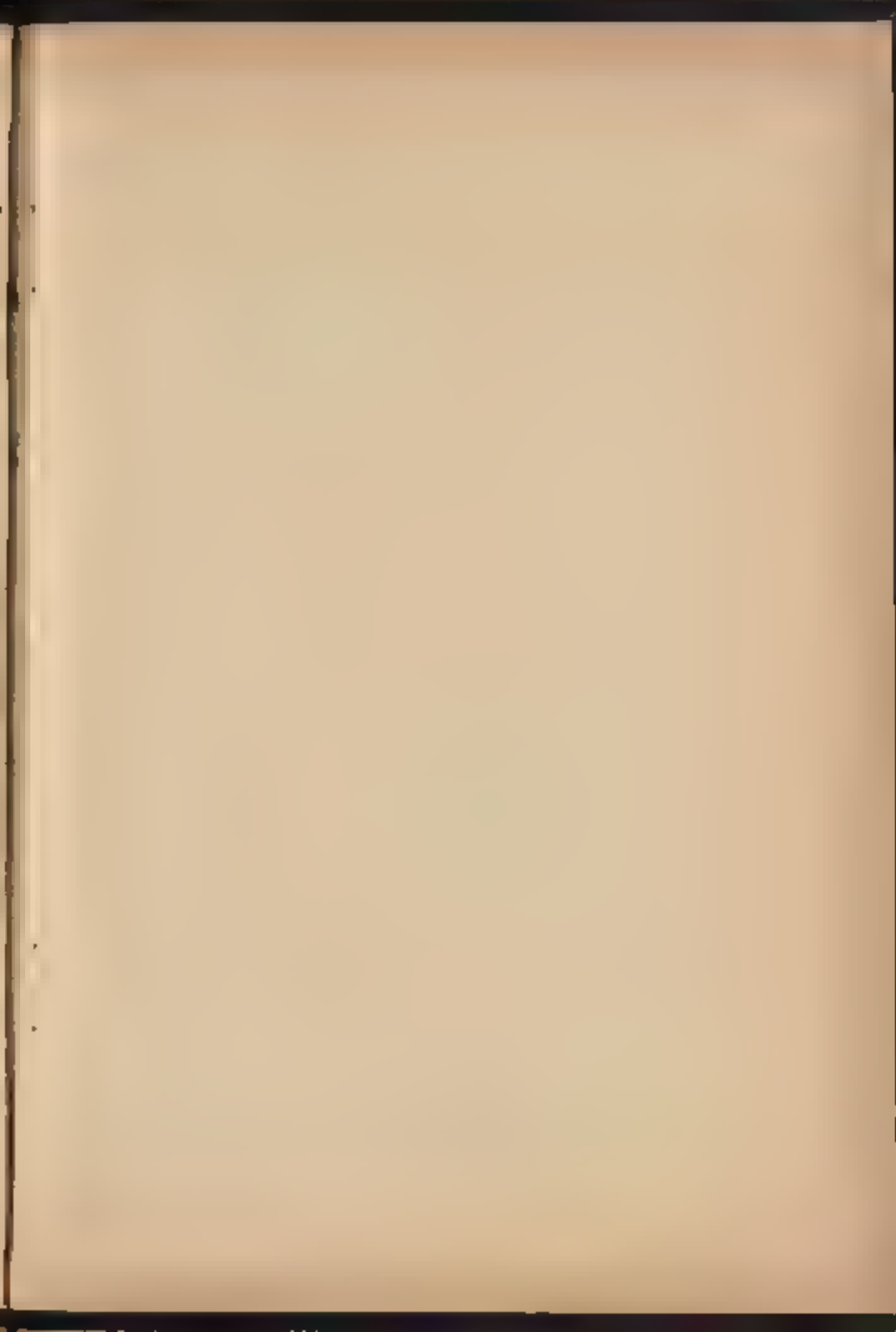
مؤلف

الدكتور البشير نصيري نادر

دكتوراه في الفلسفة من جامعة السربون  
استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب بمغداد

مطبعة الترابط

١٩٥١





## كلمة الأستاذ يوسف كرم

كان للمعصرة شأن خطير في تاريخ الإسلام من أوجهين  
الأساسية وهما فقد كانوا حريصين على صيرهم سلسلة حب وبخارهم حيا  
آخر ، حتى صير بهم خصوصية ففرا ماخذ فاعملوا ففهم انفسهم وفي  
كفهم التجرى ، وكانوا ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
البحث في منطق ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
كان بهذا ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
كف لا ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
من الآراء ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم

وقد كرم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
الذين أحسوا أن ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
الأساسية والاساسية ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
أسلافهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم

(\*) نشر هذا الفهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
الأستاذ يوسف كرم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم  
الأورثية في ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم ففهم

فشرع يفتي نبي مر حج ، عربية و فرجه ، و تشد به يعبر عنه  
من قول ، و سر به من هدد لا يسموا في أسد و قنه كي سبي  
بعضها بعض و بلادهم بعضها مع بعض ، حتى بلغ من بعض  
مذهب في صود كمله سوبه . و قد و جع كنه دغريسه ولا و دمه  
كرسه ألي في كنه الأ . به معه . بس الفصح . كور د ادويه  
في الأراب فرج شمسه . و قد كرسه به برحه فرسه لك  
، الأ بصره . لأني احسن حمد مصري اموي حواي به ٨٢٩ ،  
مع مده من مثل هذ كتاب و ارسيه الأولى . و بعض مذهب  
و كك هو الأبر اوحد من به آ . مصره ابن سلم من عوش  
مهره واد دكر . و اثار المسرفه قد حر هدد اسرحه  
بهمه سديه . و كك أن اندكور . و كك موقد كد اسوق في  
لاختار و المحرير . و ما هو را شده عر . اعربه حسب الأول من  
رسالته الأولى . فعرص عليهم مواقف امصره في اوجه أي في الله  
وفي به .

فحصنا بحسن الله بدأ بذكر . فكره لله عده امصره . تلك المتكره  
اسي بوانها نبي صلب الله حبه انوقع في شر باب أساء اجه  
عدا راب الله ، و اسي بالامه حوب نواد بصو انهم استشه مع نبي  
الصفات لعلم الله ، و قدرته ، و ارادته . و عدسه ، و عفته و كلامه ،  
و رؤيتا له ، و أخيرا برهانهم على وجود الله . فهدد المتصول بحده  
تسوع امثال الاله كك أثرت و كما عولجت في ذلك العصر . و فيما  
يحصن باليه يسعرص المؤب فكره اهدد عده بصرة ، و هي فكره  
دقمه عربيه بر نور عليها ربح هده ، و بصرته في الحق و المخلوقات



فأهمية هذا الكتاب قائمة في أمرين : أحدهما أن يعرض علما  
 نيتا مقيدا شيوخ مصرته في عصره وبعد ( من ٧ - ٣٥ ) وجميع  
 أقوالهم موجهة مهددة . والأمر ( آخر أنه كاد يكون كذا في فلسفه  
 اخلاقه بعد انه انوقف من جهده في حلال مسائل واحكام ارتد من  
 حدوده وعرف مقادير وموارده وهو فليسوف صديق في علمه ومجد  
 بدوائقه . . . على عمل من أن الحقيقه هي من رسائله هو على حد  
 الموانع . . . كذا في حصره الافهم وأمعن بعد ماونه من  
 مسائل هذه الالهيه والأمر بمعروف واجبي عن انكر واسوء  
 واسوء . . . الى انك من فصل اتصال مسير السرد الاسر ومقصد .  
 فتمحل حصره انشأف سره وهو وانق أنه يؤدى في علمه حدهه حلى .

## مقدمة

نقدم بالقرين د. خير - دى من كتاب فلسفة المعرفة . . . وهذا جزء  
 حسن . . . تعديل . . . وهو بحث اول فى الاساس وحسب فى مساهمة  
 المعرفة العقلية التي يتمسك بها الاساس على نقي الكذب . وهذا المعرفة  
 منسوبة هي شدة لأخلاق فى دى المعرفة . . . قبل بحث فى سره  
 اعتدته على موقف الاساس حراما . . . واستخدمه حراما على فعالة  
 حرام . . . وأخيرا انتهى بحث فى سره . . . منه مساهمة مساهمة  
 عليه . . . ثم اى . . . رسول . . . شروط اى بحث . . . سوف فى  
 من حقيقه .

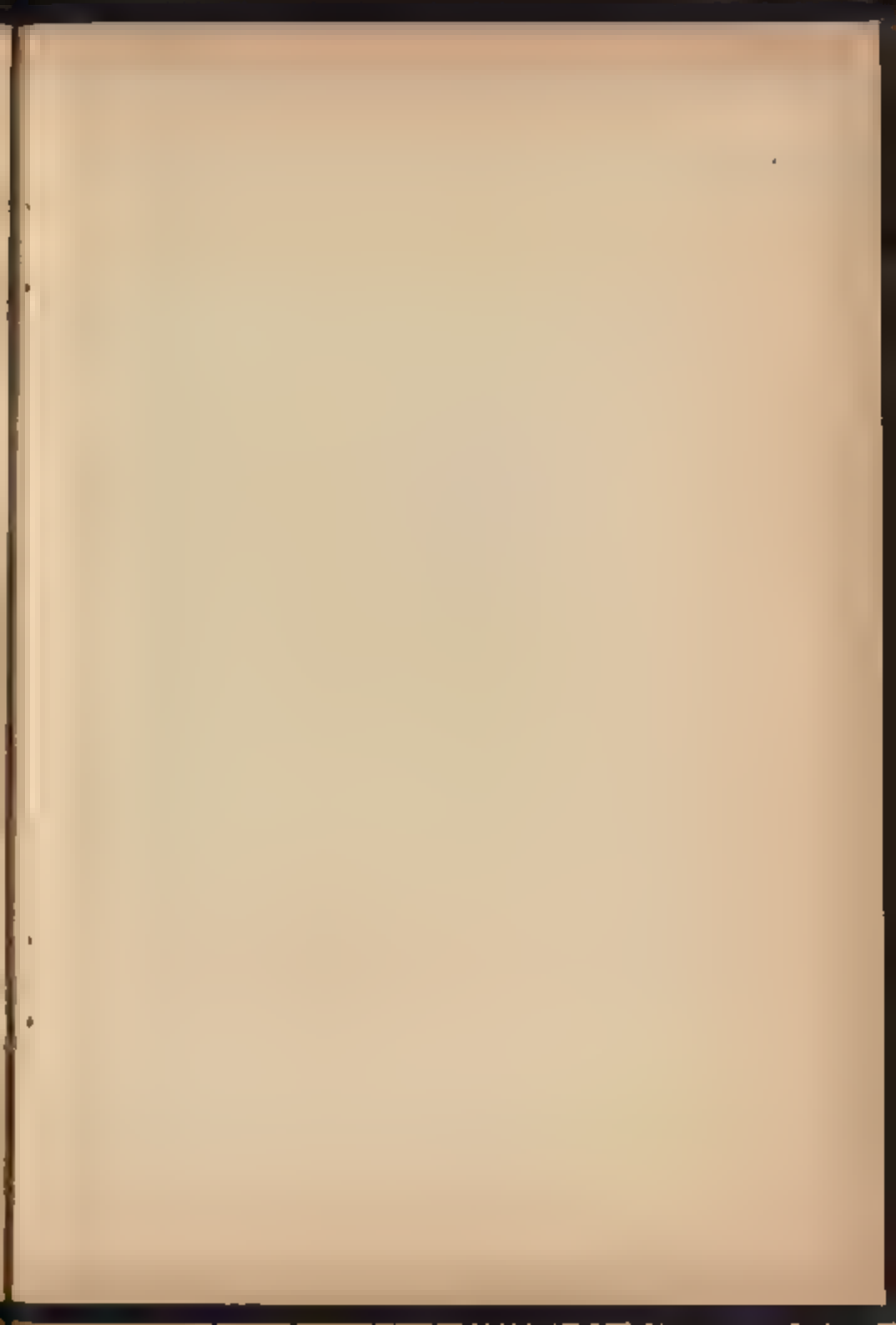
ذلك قسم هذا جزء الى ثلاثة ابواب . . . حصصا باب الاول  
 منه بالاساس وعلى الأخلاق واجب المساهمة .

ان أصول اعتدال مساهمة كم هو معلوم . . . كى يمكن دها اى  
 أصول كبرى . . . وهذا الموجد . . . والمعرفة عرف عديم الاساس  
 مع ذلك . . . عهد ايم ايم واحد . . . هل عد . . . تعد . . . موجد . . . فى  
 الجزء الاول من هذا المؤلف . . . ما لأصول . . . المساهمة لانه وهي الامر  
 مساهمة . . . واسمى عن امكار . . . مساهمة . . . مساهمة . . . وامرعة وامرعة  
 فهي أصول مساهمة من لأصل ايمى كبرى وهو . . . بعد . . . ايمى  
 معرفة ها . . . والأصول المساهمة امتزجة مع مذكو . . . صمد فى هذا الجزء . . .  
 بعد . . . بعد اراء مساهمة فى . . . الله . . . وفى . . . العبد . . . بعد اراء للاساس



الباب الأول

أولنا





# الفصل الأول

## المعرفة الخمسة

معرفة خمسة هي التي يحددها م. تأثر به الخواص من موراث  
 خارجة أو رضة - يجب في هذا فصل كتب كسر المعربة معروفة  
 لغام الخاء حتى يؤمنه الخس - وهذا اسمه - كذا يستحق - شغل  
 باب المعربة \* وهو يروى فيها بعض قصود هي لا يزال وثمة  
 حتى يوم \*

### ١ - الخواص الخمس :

بصرف كل من التي يحددها ومصر \* كذا من غير المدس (١)  
 ويقول : هذه هي الخمس : المحسوب من هذه الخواص هي هي  
 لا ر. وانما الالتماس لا ان لا يكون معها هو شره وتترا هو  
 عرود من لا س. سمع نفسه وقد يرضه لا فة يدخل عليه وكذلك يفسر  
 نفسه وقد يصح لافة تدخل عليه (٢) ان يعرف التي يحددها ومصر  
 قرب من التي افلا يكون اقل من الالتماس التي بالحجم هو القصد  
 عرود : بما قول القصد : قرب من التي ارسلوا التي مصر القصد  
 انفس خمسة تص لا جوهر : في غيره الاخر من كلام قصاص يد على  
 ذلك دلاء واضحة \*

### ٢ - نوعية الخواص :

يقول ابو اهدل : ان كل خمسة خلاص لاخرى ولا يقول هي

(١) الاشعري - م. لاب ص ٣٣٦ ، (٢) نفس المصدر ص ٣٤٠



عرض أنه هذا أولاً ، وفيه من خارج بعد الصعود ، وإن كان  
والأصغر ، والأول لأن هناك على سوائه صعود ، وإن غيره وإن كل  
شيء منها من سوى صعوده فليس صعوداً ، ومخرج فوق مشهور .  
وكذلك هناك على سوائه (الصعود) ، وعلى سوائه الأثني  
لأنه (٤) . وأحواس - على أن الله - صدى صيغة سبكت  
بعض الأثران دور اعتبر ، وأثران من سبكت صدى منها يكون هي الله  
على سوائه الموجود في هذا الحس في حق ، وأثران أخرى - فهو  
على هذه السوائه حتى بعد حل الحس وبمعرفة أي أثر أكبر الحس .  
فيكون بعد قد صدى - من على وجهين ، فترى  
أولاً من جهة الحس - أنه من جهة الشيء ، وأثران على الحس - أنه من  
الوجه الأول فهو نفس الحس كأنه محاط بملاف سبكت بفصله عن  
العلم الخارجى ولا يوجد في هذا خلاف سوى جهة واحد بحيث  
توحد وأحواس - وما عن الوجه الثاني فبعض المقام الأشبه بخاتمة  
على صفات الله ، ومحلته الواحد عن الأخرى من قول وشكل وصمم  
وربحة ، وعلى أن . ولكن لا تهر كل واحدة من هذه الصفات إلا  
غير جهة صفة موجود في الحس (٥) .

لأن الله أن السوائه والأحواس مختلف في كل حس وإن  
اعوخاب الموجود في خلاف الخلف بأحواس هي فوخاب من أنواع

#### (٤) نفس المصغر من ٣٤٤ .

(٥) يوضح رسطو مقالة نوعه الحواس في . كتب النفس .  
انظر المقالة ٣ من هذا الكتاب . ولكن يلاحظ أن النظام يقول أن نفس  
هذه السوائه نفساً جديداً ، وإن الله لم يحدت جوهرنا عن نفسه  
ارسطو .

مختلفه فكأنه لم يصر الخواص مختلفة في حد ذاتها بل ان اختلافها  
 حصل من هذه اشوائ وانفتوحات لذلك قال الجاحظ وهو تلميذ  
 اسطر " ان الخواص حس واحد وان حسه يصر من حس حسه  
 سمع ومن حس سائر الخواص وانما يكون الاختلاف في حس  
 المحسوس وفي مواقع الحس والخواص لا غير ذلك (٦) . ولكن  
 محسوس حائر على صفت عده لا يمكن ان يؤثر كنه على حس  
 ان هذا شوائ ومواقع في كل حس تختلف عن شوائ ومواقع  
 الحس الآخر . ذلك ثم يكثر كل حس الا يحس معنى من الصفات  
 يختلف ومواقع (٦) وكلام الجاحظ هذا هو في جوهره كلام الجاحظ .  
 كى . في الامر هو ان الجاحظ يريد ان يقول في امره الحس  
 ان يقول . ان الحس في الامر كمن هذه الموج ومن هذه يصرق  
 وما حلت بها واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شم على قدر  
 ما رزحها من الموج وفي جوهر الحس فلا يختلف ولو اختلف جوهر  
 الحس سمع وبصير كمنح المختلف وبصير سمع (٦) - وارسطو  
 يصر الاخماس فعل الحس ثم انه انحصر الحس الحس لاراء  
 المحسوس كمنح والاراء (٧) يست بصره اخرى مبهمة وهي اعتراف  
 الجاحظ بعد المحسوس ان يقول . الحس صير واحد والحس  
 صير واحد والمحسوس به اصير مختلف كمنح والبلون وشمق  
 ومصاد كمنح . والاص (٨) وهذا الكلام يصير قرب جدا من قول  
 ارسطو انى يصر ثلاثة انواع من الموضوعات المحسوسة أحدها

(٦) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠ .

(٧) ارسطو كتاب النفس م ١ ف ١ .

(٨) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠ .

المحسوس الخاص بكل حصة وهذا يدل على اتحاد عدد الحوادث والآخر  
 المحسوس المشترك بين الحواس جميعه مثل الحركة واسكون والعدد  
 والشكل وبعد ذلك الحواس جميعه وتذكر كلها بالحركة فمثلا نحن  
 ندرك مقدار الحركة المد او محركه اعني يتوقف به ومد تدركه  
 بواسطة اعلايه وتدركه اعني بواسطة يكون . وادراك المقدار تدرك  
 الشكل ان الشكل حد المبدأ . وادركه اسكون بعدم الحركة .  
 وادركه العدد بعد أو حد حساب الشيء مفقوله . وانصرفت  
 التي عدد الحادث . اعني محسوس أشتق . يدل هذا الموضوع من  
 المحسوسات على اسكون . واجوع . ان هذا هو المحسوس بغيره فهو  
 مثل . ان هذا الاصل ان هذا لا راء الذي محسوس  
 بغيره لا يصح عرجه . ان هذا (٩) وهذا الموضوع ثم يذكره الحادث بل  
 اسدله بالمحسوس المبدأ .

وكذا رأى المعبره في هذا الموضوع محلله جدا عن رأى بعض  
 علماء النفس في عرجه السمع عشر (١٠) انهم اعتمدوا على بعض  
 حالات السامعه ووضعوا بغيره الحواسه . فبذلك اتفقت في كل عصب  
 اعني في كل حس او في كل عصب من عصب الحواس . فادرك وصف  
 نفس الملمح . لكن مثلا . كهرنا . على حواس محللة لاحد انه  
 جزء احساسات محيطة . انما اضبطه عصب بغيره احساسات  
 صوتا وادركه اضبطه اعصاب السمع احب احساسا صوتا اعني سمعي  
 هؤلاء العلماء في القول بان السمع وحده هو الذي يتبع الاحساسات .  
 ولكن المعبره في ان المحسوسات متبوعه في ذات حدها وان الحواس

(٩) كتاب النفس لارسطو المقالة ٢ في ٦ وم ٣ في ١ .

(١٠) مثل جون مولر (J. Muller) (١٨٠١ - ١٨٥٨)

وعلمهولز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) .



[illegible]



















واللہ اعلم بالصواب، والی طرف سے، رائی دی سہیہ سیکرٹ  
سہیہ عاقل سے غلبہ و حجب و انوار و انوار سہیہ لا یکن الا  
بواسطہ حق







من حسن مقدر ! سمعنا (٣٤) ان الله هو خير حسنة .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٣٥) ان الله  
 لا يوصف به . سمعنا (٣٦) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٣٧) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٣٨) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٣٩) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .

#### ٦ - الخاصة السادسة

قد سمعنا (٤٠) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤١) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٢) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٣) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٤) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٥) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٦) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٧) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٨) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٤٩) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .  
 و ان الله تعالى له علم لا يوصف به . سمعنا (٥٠) ان الله تعالى له علم لا يوصف به .

(٣٤) الشهرستاني كتاب الاقدام ص ٢٤٣ .

(٣٥) الاشعري مقالات ص ٣٤ ملحوظة راجع الحشر .

الاول . الباب الاول . الفصل السابع الخاص بربوبية الله .

(٣٦) نفس المصدر ص ٢٤٠ .



## ٧ - غلط الحس او خداع الخواس

عندما يعجز حسن عن فهم محسوسات مشابهة انفعاله  
او ايجاد عن الآخر؛ وهكذا يفقد به مسرود متصلة متشابهة • وهذا  
لا يهيئ ان الحس نفسه هو امر واحد • لان من وصفة حسن متجمل  
بما يربط بين مؤثر عليه • فلفظ حسن يصف بعدد • هو • افعال  
واسمها في حسن (١٣٥) • كما ان في احسنه يصف فيه • ففعل  
حسن بعدد • هو • كما ان سرور متصلة • اسم في احسنه لا يوجد  
• هو • بعدد • معادلة • هو • من • سرور • كبر • اسم • هو •  
وكذلك حسن • هو • سرور • كبر • حيلة • مستعلا • هو • بعدد • هو •  
سرور • مستعلا • هو • اسم • لا يوجد في حيلة • هو • سرور • مستعلا •  
• هو • سرور • كبر • حيلة • مستعلا • هو • بعدد • هو • سرور • مستعلا •  
هو • في • هو • (١٣٦) • ان • احد • حيلة • هو • سرور • مستعلا •  
• هو • سرور • كبر • حيلة • مستعلا • هو • بعدد • هو • سرور • مستعلا •  
هو • في • هو • (١٣٧) • هو • ان • حيلة • هو • سرور • مستعلا •  
هو • في • هو • حيلة • حيلة • حيلة • هو • في • حيلة •

وكذلك هو حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •  
• هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •  
هو • ان • سرور • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •

(١٣٨) حسن • سرور • ان • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •  
الاول • اسم • الحيلة • الاول • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •  
بعدد • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •  
الاول • اسم • الحيلة • الاول • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •  
كاتب • سرور • الحيلة • الاول • هو • حيلة • هو • حيلة • هو • حيلة •



خمسة ثمن من الأسد على أي قدم - أو من الخسوس رثن  
 رثن من الأسد - على أي رثن معبر - فهد - مثبته عوصه  
 وهي كسب نفس - حتى في حتى في - أو المعبره  
 في عدد - أو كسب رثن - أو رثن من نفس - أو رثن  
 فهد من أو ثمن أي - مثل أو فهد - أو فهد من أو فهد  
 رثن - مثل معبر - أو رثن من فهد - أو فهد في مكانه  
 فهد من الخسوس في معقول - مثل فهد - أو فهد  
 من أو فهد - أو فهد من أو فهد - أو فهد  
 فهد من أو فهد - أو فهد من أو فهد - أو فهد  
 فهد من أو فهد - أو فهد من أو فهد - أو فهد  
 فهد من أو فهد - أو فهد من أو فهد - أو فهد







جاءه وهو متفقه فعمله : فهدى به إلى طريقه من بوشل كعد ، به إلى  
 القلعة ، فبقي أعز به . لا يخرج في خمسين من هدى من بوشل ، فبينما  
 السعدانيون مثلاً أن القتل هو القتل . اتي في لاس من كعد من أكس  
 العلوة . (٣) . ويعرف أعز به كعد حمل ( بنيري ) ، به شكر من  
 كعد به علم أو علم من (٤) ، فبعض من كعد به . أعز به متفقه  
 في قول به بوجه . فبعض من كعد في الأسر كعد من كعد به بوجه .

٢ - وظيفة العنص      بحصول المعارف .

[illegible]

اولا : العلم ليس بذكر : ردا على افلاطون

تغییر نموده از اقدار  $\epsilon$  قابل ملاحظه واقع به دست می آید

(۳) نفس المصغر ص ۴۸۱

(۴) حبشی سرخ المومنتھ ص ۱۵۱

(5) حلی سراج خوف ص ۱۵۱ + واسطی ص ۱۵۱





(الكمال) فقال : مع علم الامتياز ، ومنه اني قد علمت اني انا (٩) .  
 ونحن نعلم ان علم الامتياز هو علم الله ، (الحال) : من معرفة الله  
 وتميزه عن غيره من الوجودات ، فكذلك هذه الامارة هي معرفة الله في العقل  
 بل هي علم به كعلمه بكمال او بصفته ، لانه لا يكتفي العقل بالاصح  
 بل يتجاوز حتى يهبط الى هذه الخلق ، فيعلمها بالامتياز ، وهذا هو  
 الذي هو في حقيقته هو وسوء الفهم هو كمال علم الله ، بل  
 علمه هو علمه ، وهو علمه عنده ، بل هو علمه به كعلمه بكمال  
 الامارة (١٠) ، وهو حقيقته من حقيقته ، (الحال) : من معرفة الله  
 فلا يعرف الله (١١) ، وحيثما يعرفه عن الله ، يعرفه الله وحيثما  
 عن الله (١٢) ، وحيثما يعرفه عن الله ، يعرفه الله (الحال) : من معرفة  
 و (الحال) (١٣) .

المساعدة التي تحصل عليها العقل : حيثما يعرفه على .  
 بل هي في ذلك ، بل هي في معرفة حقيقته (الحال) : من معرفة الله  
 حقيقته ، وكما في حقيقته عن الله ، وهذا هو معرفة الله ، وهذا هو  
 الذي هو علمه ، بل هو علمه بكمال او بصفته ، لانه لا يكتفي العقل  
 بل يتجاوز حتى يهبط الى هذه الخلق ، فيعلمها بالامتياز ، وهذا هو  
 الذي هو في حقيقته هو وسوء الفهم هو كمال علم الله ، بل  
 علمه هو علمه ، وهو علمه عنده ، بل هو علمه به كعلمه بكمال  
 الامارة (١٠) ، وهو حقيقته من حقيقته ، (الحال) : من معرفة الله  
 فلا يعرف الله (١١) ، وحيثما يعرفه عن الله ، يعرفه الله وحيثما  
 عن الله (١٢) ، وحيثما يعرفه عن الله ، يعرفه الله (الحال) : من معرفة  
 و (الحال) (١٣) .

(٩) (المعاني) ص ٢٨ ، نفس الله .  
 (١٠) نفس الله ، المعاني ص ١١ .  
 (١١) نفس الله ، المعاني ص ٧٧ ، الجرحاني شرح  
 ابو الفتح ص ١٦ .  
 (١٢) الجرحاني شرح ابو الفتح ص ١٦ .  
 (١٣) (المعاني) ص ٢٨٠ .



بہد کتہ و وعدہ و سعی و محنت سے یہ مسائل بقدر اہمیت و وجہ  
اہمیت پر اس قدر اصرار ہے کہ جو بہ امکلاء میں مدد

٣ - مراحل المعرفة العقلية :

١٠ مراتب معرفة الحق بوجهه معى خبره في العلم به معرفة  
سكونه به به سعة الحق و علمه هكذا حقائق الأولى و الأصول  
الأخلاقية هي عندهم ان يجدوا هذه من حق محضه ، و هو امر حقه  
في تصحيح فهمه لأساسه في معرفة الله و اسرعه و كبره في تعديل  
أول من حاول به هذه من حق ، فقد هو في الحق الأولى  
معرفة حق الله و معرفة يكون حبه في ملاحظه ان له خصما و خصبا  
و لا يعرف بواسطه حسمه و احسانه و لا يذكر انو به دليل :  
عن لاجرم الخفى و عن استنبوه في هذه المرحله الأولى ، و ان اعرض  
م يكمل به ، و مستبوه لا يكون بدور نظر و معرفة ، ثم في الحق الله  
الحق نأى مباشرة بعد الأولى ، لا بد من جعل ان نأى بجميع معارف  
الموحد و عن ملا فصل ، كس عليه ان يأتي مع معرفته بتوحيد الله  
الله بمعرفة جميع ما كلمه الله بفعله ، حتى ان له باب بذلك كله في  
الولاية الله من معرفة نفسه و ما في الحق الله ، و ما كافرا  
و عدوا الله مستحق محلول في الدنيا (١٨) وفي هذه الحال الثانية على  
الحسن - وقد بلغ ، ان يعرف ما لا يعرف الا بالسمع من جهة  
الاحبار (١٨) ، اما الحال الله فهي خاصة بمعرفة بواسطة للتوحيد  
و احد : و يدرك هذه المرحله من المعرفة المثلون ، فهكذا - حسب أبي  
الهديين - تبدأ الأسئلة مع اسطر اعلى في المرحلة الثانية للالسان اد

(١٨) الحفادي : الفرق ص ١١١ •

(١٨) نفس المصدر \*

يكو، عینه قد كمال و ذی شر من انصاف، ثم حل شخصه مقبور  
 فيه معرفة عبد الأس و كمال؛ و كذا في « الأسان لا تأتي  
 بالذی فی الجملة (معرفة لله و سره) (لا فی حال) انه مع معرفة  
 منه؛ (الآن الحال) انه حال ضروري (١٨) على في حال صمد  
 و انه می هی حال معرفة الجملة و ذلك سور و انیم تاب  
 فحق عاده معرفة فی الحال و انه فی حال سره آیه عده  
 لله و سبحانه و تعالی فی حاله

و هو مقدم من جهة و لا یستلزم ان عده من مقبر  
 حاله و انصافه قد و انصاف (الآن) و سره (١٩)  
 (لا یكول) (الآن) من قبل الاله و عده و وجه ضووح  
 هذا، فلیق علیه و هو قد انصاف الاله و انصافه شر من  
 انصاف حال عده و هو بالانصاف که یكول و حال فی حاله  
 عده معرفة و عده یكول فی الحال و انصاف حاله  
 معارف عده انصاف معرفة لله و سره و عده و انصاف  
 حقه عده و انصاف (لا یكول) عده و انصاف الله (٢٠)  
 و انه فی الحال حقه و انصاف حاله من یكول عده  
 حقه و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله (٢١)  
 و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله  
 و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله  
 و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله  
 و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله و انصاف حاله

(١٨) انصاف - انصاف من ١٦

١٩ انصاف من ١٦

(٢١) انصاف من ١٦



من جهة الأسرار .

يتضح من آية عدد (أفول) مدركه من معرفة الله لا يتوقف  
 بمعرفة غيره بل من الله في الأسرار المتعددة الأسرار هي في  
 صورة غيبه ما يتضح في معنى فتح العقل - وفتح قلب - بتوضيحه  
 يكون في من حيث هو في الله في معرفة - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 الأسرار ما يتضح في معنى فتح العقل - وفتح قلب - بتوضيحه  
 كمن فهمه أن (الله) يتضح في معنى فتح العقل - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه

#### ٤ - العقل طريق معرفة الله الخوف العقلي والوجوب العقلي .

من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه  
 من جهة الأسرار - فتح قلب - بتوضيحه - وفتح قلب - بتوضيحه























بسی و بعضه حد غشیه هو بعضه حکم عقل و بسیا احد انفس  
 و یک مجدا من حدی فکر و سخن بود من حدیث نفس و بسیا  
 ساک لا نفس (۳۹) و نفس من و

ان کلام بی نظیر و بسیا حدیث نفس علی غیر دماغ  
 و عقل حدیث نفس به فی جوهر غشیه سنگین و غیره صادر  
 من قوه عقل و سر و قوه حس و غشیه و نفس من نفس  
 احده و بسیا لا حدیث نفس لا نفس فی حدیث نفس فی ان حدیث  
 انفس اخرج فی حدیث کلام و حدیث نفس به حدیث نفس و

### الفکر واللغة

ان نفس احده و بسیا او نفس احده فکر هو ما غیر به  
 به و و به لا نفس فکر و نفس به حدیث نفس و بسیا  
 صادر من نفس اندوای (۴۰) و نفس به به لا ان  
 علی نفس حدیث نفس و لا نفس به لا حدیث نفس حدیث  
 حدیث لا حدیث نفس و لا نفس (۴۱) قدر انفس به  
 ان انفس او به و لا نفس به من حیث و ان مدون به من  
 به حدیث و انفس حدیث و لا نفس و ان مدون به واحد و غیره  
 من جمیع الهم لان فکر واحد و غیره علی ان ان انفس  
 اساسه انی برشته اساس واحد و غیره علی انفس حدیث  
 ان مدون احادیث مع احادیث مدون واحد لان انفس به من  
 قولت الله هو بعضه انفس انفس من حدیث و تفکری و غیره و

(۳۹) الشهورسائی نظریه الاقدام ص ۳۲۲

(۴۰) نفس المصلح ص ۳۲۳







الفصل الثالث

عمارة المختار والدار الف

[illegible]

(١) راجع الجزء الاول - الباب الثاني - الفصل الثالث ص ١٧٩



لأفعاله وهو يقول بعد ذلك : « والآن (٢) ولكن في الحقيقة هم تفسير  
معناه : « الآن » لا « بعد » بل « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
بفصل بين « الآن » و « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
فإن « الآن » معناه في هذه الحالة : « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
لا « الآن » لا « بعد » .

# ١ - الفرق بين الأفعال الإرادية والأفعال الجوارح :

« الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » (٣) « الآن »  
أهم يقولون : « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
الأفعال الإرادية : « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
بفصل بين « الآن » و « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
الأول : « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
« الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
من قبل « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » (٤)  
لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
« الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
بفصل بين « الآن » و « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »

(٢) السيرة السنية : « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
ص ٩٠ وما بعدها : « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
ج ٢ ص ١٤٦ .

الآن « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد » لا « الآن » لا « بعد »  
(٣) انظر الجزء الأول : الباب الثاني : الفصل الخامس ص ٢١٠  
(٤) انظر الجزء الأول ص ٢١٣ وما بعدها .

« لا سعة ولا مع مودة » (٥) ثم قسم معبودي أفعال الخوارج فيها لا  
 يفتقر إلى وجود حقه (الذي به) بل جميع معبودات بقية حساب  
 على كونه معبود بحسب ما يكون له من صفات معبودية بل كل معبود  
 به سعة معبود آخر حسب قدارته حسبته به سعة معبود الأخرى  
 حسبته به سعة من الأخرى لكن كل ما يربط كونه من شأنه ومعبودات  
 فهو حاسم في حركته حسبته به يكون معبوداً على معبود (أو  
 قد لا يربط على الأخرى به من هذا هو معنى قوله « خشي » به  
 أي « سعة » التي تذكره بعداني في « من مخصوص » بوجه « به »  
 ولا يفتقر الخوارق في هذا إلى أفعال الخوارق في أنه يفتقر وجودها  
 بعد ذلك به « عليها » ومع وجود اعتبارها (٦) و « خوارق » في بوجه  
 بل هذه أفعال هي الأخرى ولا يربط به يكون لأمره حسبته بها  
 في وجود كل سعة من شأنه عزمها بل كفى للعلم أن يبدأ في السعة  
 حتى يقهر كل أفعال بغيره كونه به به « بأنهما قالا أنه لا  
 يفتقر وجوده إلى الأخرى به أعني « امره » مد فداء « خوارق » عليها فهذا  
 بعد حد من كون بغيره »

معنى « القدرة » :

« قال أبو زيد بل إن أفعال الخوارق لا يكون بدون « القدرة » »

(٥) السهرستاني الفصل ١ من ٥٩ التعدادي الفرق  
 من ١١٠ ملاحظ أن التعدادي لم يذكر صفة المعنى المذكورة في  
 السهرستاني ويقول « قال أبو زيد لا يجوز وجود أفعال الخوارق  
 من الخلق مع قدرته » في حين أن السهرستاني يقول « مع عدم  
 قدرته » ولا شك في أن قول السهرستاني هو الأصح »

(٦) التعدادي : الفرق من ١١

























وواحد منكم عن حجة حقه .

# ٦ - مصلو القول بخبره الاحسان عند المعبر له :

أول ما لا بد من معرفته في حجة الأحسان عند الأساس بعد الاتصال  
المستعمل بغير محبة في رد مدعى محبة الأساس بغيره هو أنه  
قد يرد عليه بغيره مدعى أن من كان في سبيل الله في سبيل الله  
ولا يرد عليه . وبعد . مع عدم قبوله . لكن مدعى  
الأساس ووجه حجة . أن عدد مدعى بغيره مدعى الأساس  
بغيره . وهو . من ضمنه الأساس كما لو لا يكون  
مستعمل في من عند حد أحسنه وحسنه . أو مدعى  
أنه . من مدعى حجة . أحسنه . الأحسان من سبيل  
من عند حد . من عند حد عن شارة الأساس في المستعمل لأن  
من مدعى بغيره مدعى . من مدعى أساس مستعمل من سبيل  
سبيل من حجة . من مدعى أحسنه الأساس من سبيل  
الأحسن حجة . من مدعى حجة . من مدعى أساس مستعمل عن سبيل  
بغيره أحسنه . من مدعى حجة . من مدعى أساس مستعمل  
أحسنه مستعمل آخر . من مدعى سبيل من مدعى . من مدعى حجة  
الأسلام . من مدعى أحسنه (٣٠) . من مدعى حجة . من مدعى حجة  
حسنه حجة . من مدعى أساس مستعمل في حجة . من مدعى حجة  
بعد ورسالة أن من مدعى حجة الأحسن مدعى حجة الحسن . أما

(٣٠) الذهبي : سيران الاعتدال ( انظر احمد بن حنبل في حجة  
الاسلام ص ٣٤٩ ) . والاستغرائيني السبيل في المدعى ص ٤٠  
شرح رقم ٤



الفصل الرابع

طبيعة الإنسان أو اتصال النفس بالجسم

مدرسه علمیه فی آستان قدس و دانشگاه تهران  
و بعد از آن در (۱۳۰۰) هجری قمری به تحصیل  
در عرصه فقه و اصول پرداخته و در این سال به دریافت  
و امتحان در مدرسه علمیه فی آستان قدس و دانشگاه تهران

٦ - يعرف الإنسان

ممكن . بحيثي فحسب تعاريفهم لا اثار في الاسباب تعريف  
ثبته وهي : لا تعريف ي جعل اثار الاسباب هو  
استحسان قدر مرفوع في الاسباب واثارها لا يحصل تعريف  
الاسباب واثارها من حيثها التي وقع عليها اسم الاسباب (١) ويون  
ان حثرت ان لا جعل الاسباب واثارها تعريف عراض الحسن (٢)  
سواء كان الاسباب واثارها هو الاسباب واثارها هو تعريف الاسباب  
الاثار : ان الاسباب هو تعريف واثارها هو تعريف الاسباب واثارها

(١) الاشعري : معالات ص ٣٢٩

(۲) امن حرم : الفصل ج ۵ ص ۴۷



كل هبة في كل هبة . (٣) . وآخر تعريف سر من المعبر عن  
 في (السر) حـ و روح و هبة جميعا . ان السر هو السر  
 في سر حـ و روح . (٤)

و قد ورد في (السر) حـ و روح و هبة . محبة و احدى من (السر)  
 فـ و سر من السر (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و  
 سر من السر (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و  
 في سر حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 سر من السر حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .

#### ١ - تعريف ابي الهذيل :

قال في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .  
 في (السر) حـ و روح و هبة . (السر) حـ و روح و هبة .

- (٣) الاسعري مقالات ص ٣٣١ . الشهرستاني الملح ح ١  
 ص ٦٢ . معاني الملح ص ١١٧ .  
 (٤) الاسعري مقالات ص ٣٢٩ .  
 (٥) افلاطون محاورة فيلون ص ٨٥ - ٨٦ .  
 ٦ - الاسعري مقالات ص ٣٢٧

و حده و قوله : « نحن معي غير الروح » الروح غير حده و حده  
 عريس (٦) و يقصد على ذلك و لا في حده و لا في حده و لا في حده  
 في حده و قوله « نحن معي الروح » الروح غير حده و حده و لا في حده  
 حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده  
 (٣٩ ٤٢) (٦) « نحن معي الروح » الروح غير حده و حده و لا في حده  
 و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده  
 حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده

### مصدر هذا القول

« نحن معي الروح » الروح غير حده و حده و لا في حده  
 « نحن معي الروح » الروح غير حده و حده و لا في حده  
 حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده  
 في الحده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده  
 و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده  
 حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده  
 حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده و لا في حده

### ب - تعريف النظام

مثل النظم « هو العنصر الذي في الحده » الحده الروح (٧)  
 وفعلا حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده  
 صعوبة كثره في الحده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده  
 هذا حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده و حده

(٦) الاسعري معالاب ص ٢٢٧

(٧) الجاحظ - كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١









ج - تعريف بشر بن المعتز :

اما تعريف بشر : بان الاسال حسد وروح ، وانهم جميعاً اسال ، وان اشغال هو الاسال لدى هو حسد وروح ، والله مختلف جوهرياً عن معرفتي ابي اهدل واسم . وهذا على انه تأثر خصوصاً بـرسكو . فهو يعبر في الاسال عنصريين مختلفين ؛ ولكنهما غير مستقلين واحد عن الآخر ، بل سجدتهما معا تكون الاسال ، وهذا قريب من رأي ابي اسكو امدى بصر الحسن صورة الحب والحلم مدد بهذا الصورة وكل كائن عدد مركب ينقص من ماله أو يوزن أو يوزن صورة جعل منه هذا بذات بديان . فلهذا بشر - الاسال هو حسد وروح ، فهو لم ينقص شيئاً من هذين العنصرين ، بل ما فعل سجد ، ومن قال ابو اهدل : بل لا ان من هذين العنصرين يكون لاسال ؛ وهذا يقول بعد كل اسعد على قول أصحاب مذهب امدى قدم ، وعن قول افلاطون : انه في . وقرب هذا من قول ابي اسكو في لاسال امدى بصر اتصال روح بالحسد اتصالاً جوهرياً ولا عرصاً ، بل ما قال افلاطون .

د - باقي التعاريف :

والا انك حصر التعاريف في ثلاثة بوضوح انصار اهل حلقه ابي اسكو انهم تعاريف هذه ، يمكن ان ترد على نوعين اثنى من التعاريف ، وثقوب ان منهم من يعتبر اتصال النفس بالحلم اتصالاً عرصياً ، مثل اقدم وأبو اهدل ، ومنهم من بصر هذا الاتصال جوهرياً ، مثل بشر بن المعتز . ويمكننا ان نرد تعاريف باقي المعتزلة الى أحد هذين التعريفين . فمثلاً يقول المعتز : ان الاسال شيء غير







فيه وقت نفس . (٢٢) وهذا ما برزده باقي المعبره فيما يتعلق بالنفس  
 - ويسمى مهم شر من معتبر فقط - انه اعتراف احكام الجسم بالنفس  
 اعتدالاً جوهرية ، فلم يعد الجسم في مجرد حد ولا انه فقط نفس .  
 وسرنا ايضا على تفسر المعبره من احسن والجسم مغيرا من  
 افعال كل منهما قد سبق وما كتب انهم يحضرون فعل النفس في  
 افعال والآراء ، وقوا ان هذا جعل مصدر مصدر من النفس . وما  
 هذا جعل والآراء قد رزوه الى الجسم . ويتون معبر بهذا اعداد  
 ، ان فعل النفس هو الآراء ، فحسب ، والمعروف ان جعل يسبق  
 الآراء ، وما سوى ذلك من حركت واسكت ولأعد ان فهي من  
 فعل جسده . (٢٣) فكور افعال احده حاصه بواسه ، ويمكن فاسه  
 والمعبره ، بكونه بوجوه فانون حتى في المسه ، وبسر الجسم حاصه  
 هذا القبول ، اد انه مدي : فالأفعال التي بوند في احد من حراء  
 فعل ادي ، والأفعال التي بوند عن افعال احد ، تكون كلها حاصه  
 لبقام ، وبه عيه ، في الامر أحد الأساس حر ، وهذا الاحيار بوجه  
 حركه الجسم في اتحاد دون الآخر ، والمعبره لا بصر هذا الاتحاد  
 خلقاً للأفعال ، بل توجيهاً لها ، والحركه لا تحتم خلق العمل بل توجيها  
 في اتحاد دون الآخر ، وكلا لا يتجهين في قوانين حاصه . هذا احد  
 الآراء حركه في اتحاد دون حركه ، هي لا تخلق في الجسم الحركه ،  
 بل تدفعها في اتحاد دون الآخر ، ومن ثم تفسر حركه وفق قوانين  
 الجسم وتؤثر على أجسام أخرى وفق قوانينها ايضا . هذه هي اخرىه

(٢٢) السهرسباني الملل ج ١ ص ٦٢

(٢٣) السهرسباني الملل ج ١ ص ٧٢ .

التي نادى بها المقترنه وهذه هي الخمسة التي راهاوا عنها \* وفي مدعهم  
الجسم خاصص خمسة تامة .

### ٣ - اتصال النفس بالجسم :

يصحح من عارفت المقترنه للانسان انهم يتروون اتصال النفس  
بالجسم اتصالا عرب \* فاعرف ان النفس سر من امير ادى يتصل في  
حياته ان هذا الاتصال جوهريا \* ولكن مهم يوحد من اخلاقهم  
في هذه المسألة ، فجميعهم متفقون على ان فعل النفس هو العمل \* لا اداء  
وان النفس ذنب على الجسم ، والجسم بحر - حب فواصل نافي  
الأجسام ، كما هم متفقون جميع على ان معرفة الجسم تأتي عن طريق  
جسم بواسطة الحواس \* فهم يعرفون بأن الجسم على النفس ، وليس  
النفس على الجسم .

وهذا كذا الأسرار في رآيه مكو من عنصرين مسيرين . النفس  
و الجسد ، فمصر ابواحد لا يكون جسم مصر الآخر ، على ان خلال  
الجسم لا سعة جسم اتصال نفس ابي جلد بعد مصدا عن جسد .  
و جودها في . أي مصره لا يسبح من نوع العمل ادى تنوع به وهو  
العقل والارادة فحسب ، بل انفس من وجود سرقة وحرية الانسان في  
حضور . بها أه الخروج عليها ؟ اعني ان الجدة خلقه تحتم حلول  
النفس حتى نال حرثها \* ولكن كيف سب انفس هذا الجراء بعد  
انعصامها عن الجسد ؟ وهل تمت الاحياء ؟ بعد انفس على هذا السؤال  
عد الحاط الذي يذكر لما رأى انفسه قائلا \* لانه بالارواح عد ابراهيم  
( انعام ) اذا أراد الله ان يوقفها نواياها في الاخرة ان يدخلها هذه  
الاحياء من الانوان والطعوم والارايح ، لان الأكل والشرب واسكاج

وأبواب التعليم لا تتصور على الواح إلا ، فإن هذه الأحكام  
عبد (٢٤) ، وهذا غير أن صريح بعض الأحكام لأهل العلم ، وتفسير  
الخطأ قولاً آخر للنظام حسن مع أحكام أهل الباطن ، هو ، أن  
الله عز وجل يدخل على أهل الباطن من العباد بتدريج حسبته بهم ،  
ولا يرسلهم جميعاً ، ولا يغير حسبته ، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا أم  
العباد ، ولا شدة العقاب ، (٢٤) ، وإن ذكر الخوض أن هذا ، قول المسلمين  
جميعاً ، أن ، قول الله تعالى فليسوا بعباد ، ولكن الخبيث الذي  
سعت لأهل الباطن من سبل هذا الخبيث الذي كثر مقصده به النفس  
في دنيائه ، أعني في : أنا بل هو جسم يتصل بها حتى تتحسن  
بواسطته بلده بعد أو تارة عذاب .

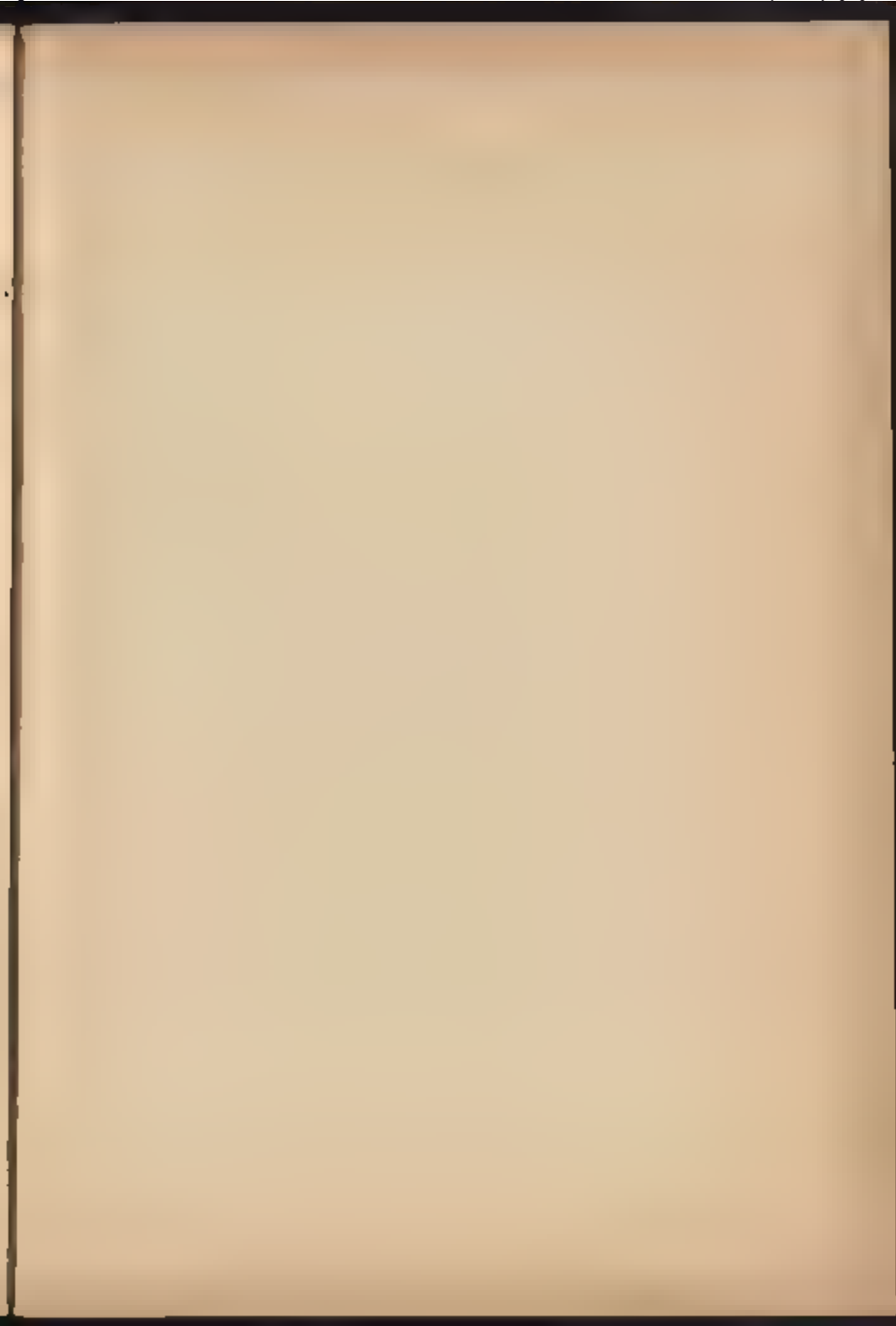
وتستخرج منه قوله : فليسوا بعباد ، فقول بوجوه : فليسوا بعباد في  
الأسان يؤيد الواحد على الآخر ؛ ولكن كثر غرضه وحاشية بقوله  
بها ، وتفسيره نفس لا ، بعد فعل ، وتفسيره الجسم أن يوصل إلى  
النفس المؤثرات وأن ينفذ لها ، النفس ، ثم ، فليسوا بعباد  
غير مرتبط بمقتضى الجسم ، فهي لا تقي يقينه ، كما لا تشعر ببلده  
أو أنه بدون الجسم ؛ ذلك لغير المعبر به أي يقول : بعد الأحكام  
والتصديقات أي نفس بعد حيلها من الأول ، أعني أن الجسم الذي  
يتصل بالنفس في الجسم هو جسم متغير في : لأنه ، يكون كذا حتى  
تتغير النفس ببلده المعبر كما ، به لأنه من بعد اجساد النفس ، إن  
حتى تتغير تأمل العذاب فلا يحسن النفس بدون جسم .

## خاتمة الباب الاول

« بحسب المعرفة في الاسباب وقصص ان يختصرون من وجه احسن  
 و عس ، و حاتم ان يسير فعل واحد في الآخر . و كنه سرعان .  
 مسوا صغوية مساه . مسود اولاً عنه . حده و تحليل المعرفة الحسية ،  
 وهي مد في الحس و منهي بالاحساس . كبر من الشهود عندهم مكلم  
 عن الحس وعن شئ غله ، و كنهه مدعوا لهما في جويل محسوس  
 لي احساس و مد بعد عندهم خلت ملاحقة فقط ، حذوا اي حذون  
 مسافرة ؟ قد منصفه من امر بعد ان الاحساس من فعل الله ؟  
 و بعض الآخر بالاحساس فعل مبدع من حركة الحس . و اذا كانت  
 المعرفة الحسية هي اول مد كنه الانسان ، فانها ليست كل المعرفة ؟  
 و فعلاً حو اسعنه ر معرفة اعتله أو اسعنه ، مد كنه اعتل اسع  
 اول مد حل الحواس ، و هذه المعرفة اسمى من الاولى ، د ان موضوعها  
 اشرفه و المادي العامة المرادة بالاسد في اعتل و اعلم . و عند هذه  
 اعتلة تقف العقبة حكمة علي قدر المستطاع ، ان به تعبر اعتل أو  
 بالآخرى المعرفة اعتله . أحسن خصائص لاسد و تقدمها على جميع  
 حروف المعرفة الأخرى ، و تستخدمها مقدماً في حيل الوحي . و انتهت  
 المعرفة اني ان الوحي لا يجوز ان يباقي اعتل في أي حال من



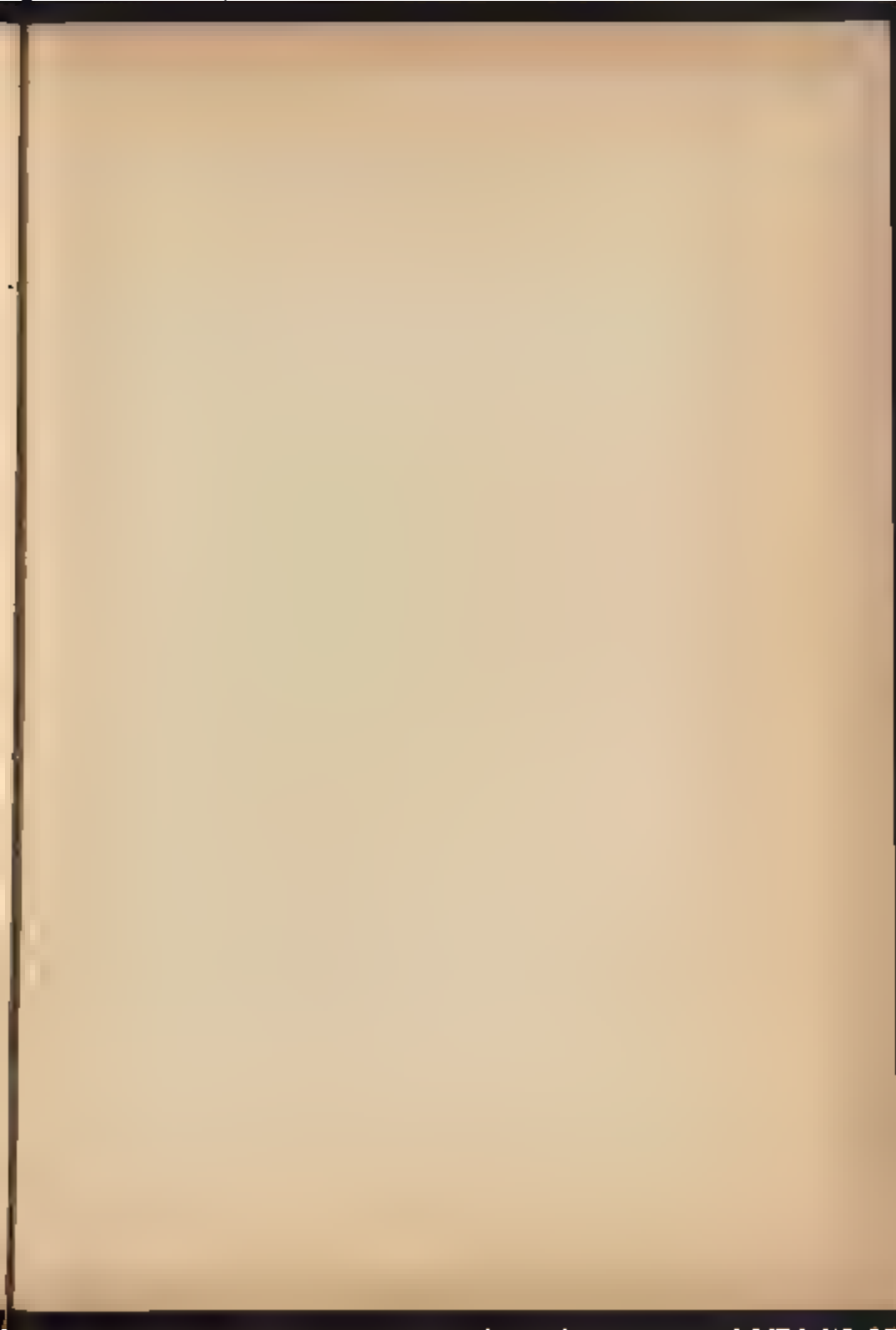
بدون الحسد ، اسهوا الى اعوان باعث و باصمدهم أحسم بنيه الى ارواح  
أهل حبه ساقون به عيم و باصمدهم أحسم الى أدراج أهل الار ،  
يسعرون به نأه اعداء ، و يتضح من معرض ارائهم في الأسس ان  
هذه مذهب واحد سئل دئمه اذهابهم ، و هي مذهب الخلقه ، و فكيف  
تقوم الاخلاق بمرمها أو لا و نحو سرعه و ساء نحو عقل في مذهب ادوا  
هذه سرعه حتى لم يزل سئل و سئل و نحو حرية في هذا المذهب  
مذهب يستحق هذه سرعه أو ما قصها يكون مسئولا على فعله ، و يرمز  
على ان حدود ارجح و هو مذهب أسس مذهب خلقه حتى بحري  
آل من حبه سخطه ، فكيف مذهب المذهب هذا حرب من مذهب  
انه و لم كنه اهل و سئل الى خلق اسأج الى اسباب به المذهب  
عن طريق الاخلاق و سئل عن طريق العقل اعترض ان كنه أحد  
و د في اعكز احد ، و مذهب احد و مذهب فعلا في فكر الاسلامي  
في ربي ، فرد : و كنهه لا سئل أو مكرين ، بل أو ائهم ، و كنه  
و يفتحهم عصرهم و حجههم ، و كنه هذه الا اء كنه أكثر من هذين  
انه حرب عدم عرضها كنه وهو لا يدري ان هذه مفكرين كانوا  
و سئل في مثل هذه المذاهب اخرته ابي و مذهب مذهب المذاهب  
على الاخلاق ، و مذهب المذهب و اسجانه سئل على العقل الطري  
و بعد عرض لرائيه الأساسه في الأسس لا سئل على العقل  
اعقده ، و نحن موضوع اخرعه ابي يدركها العقل ، و ما سئل على  
مذهب أو عدمه من نواب أو عقول .





# البَابُ الثَّانِي

الْمَخْرُوق



# الفصل الأول

## المسألة الخلفية

إن المسألة الخلفية مع حسب قول معمره بقدره الأساس على  
أعماله . هذا القول لدى أعموا عنه بالقوى الخلق . ولكن يستل  
منه إذا كان التحليل دقيق لدى فموا به فما يتعلق بحرية الأحب  
عند الأساس ، وإن كان كذا ، صحيح في أنوارها ، يدفع عن هذه الحرية ،  
ثم يمكن مفرده بغيره في كذا ، موقوفها ، وهي وضع أساس للمسألة  
الخلفية ، لأن من المسألة الخلفية بغيره بغيره . ما يصف من تحليل المعر  
بمقوى أنفسه ومن عودهم ، في سائر هذا التحليل على حرية لأحيدر  
عند الأساس ، أن كل ما يذهب من خصوص جعله بحرم بل منهم  
المعمره بغيره الخلفية هو أن في قديمهم في بحهم استكويحي هذا .  
كما وإن هذا الأقسام أصح هو الذي يفسر ، وأحد مذهبهم ومساكنه .  
وهو مذهب الخلفية بغيره خلقى صرف . ويمكننا أن نقول إذن أن  
قواهم بحرية الأحبار سرر وجود الثمينة والمسئولة والبراء ، كما  
وإن وجود المسألة الخلفية سرر هو الآخر وجود حرية الاختيار هي  
الأساس . وتفسير المعرله أمداً أمثال بحرية الاختيار أساساً لدرجة أنه  
لو ائتمد لم بعد تمك البحث في المسألة الخلفية والكلام بها ؟ كذا وأنه دون  
المسألة الخلفية لم بعد يمكن تكلم بحرية الأحبار . ومبدأ الحرية هذا  
متصل بصل الواحد عند أمقرله ؟ ويمكننا أن نقول أن المسألة الخلفية



[illegible]

يجوز من الحسن . اصح . وكل الجاهل حقة فقه على هدى من هدى .  
 معرفة اشربة وف . الانسان على بقدها . عده مده . ولا يجوز للانسان  
 ان يحج بحقه اشربة وجوده . عثر في الآية اني يعرف بواسطه  
 شربة ( اني ان احمل من عثر على - راء اشربة ) . عثر اشربة  
 هذه الحقة واحده ، ويعود ان لله مني كلف لاسان وهدى نور ادى  
 ساعد على اذنه . عثر واصر ، ولا م بعد هدى معنى لتكلف . كما  
 انه مني بهد عثر على فعل عثر واصر ، ولا تكلف لله . لاسان  
 بهد اشربة عثر . سب أو ان عاقب حقا يكون الانسان اختار  
 عثر أو اشربة . ولا من سبمه . ان من م بصيرة لله الى معرفة  
 م يكن مشهورا . معرفة ولا مهب عن الكفر وكن . . . كسائر  
 الحيوانات اني لست بتكلفه ، (٧) بمعنى قوة هدى . لحدة الحقة  
 - اعنى مدها لا مرام الخلفى . مده على اعتل والحرمة . وارا اننى  
 اعقل اصح الانسان كسائر الحيوانات . مضره من مضره . الامر  
 ادى حمل مده بقول ان ، عوام الدهرية . . . . . يعيدون فى الاخرة  
 راء . (٧) انهم لا يستحقون ثواب ولا عذر ، بما انهم لم يخدموا  
 عملهم فى حياتهم خدعة . فمضره يحمل مده خلود انفس أو  
 فاتها بعد انوار ، معلقه مده الخلفه ، وهم يركزون كل انفسه  
 الخلفة على العقد اصح وعلى حرمة الاحبار . فانفس الى تكون  
 قد اكتسب الشربة عقلا ويكون قد فعل مقصدها أو تكون قد  
 جعلها ، هذه نفس وحدها تجدد حتى لا ثوابها أو عذبا ، وحلاف  
 ذلك لا يمكنهم تقليل حدود انفس . فخلود انفس ضروره حقيقه

٤٤ انصرته ، وهذا النوع قريب جداً من مستواه كلف الأسي في آخره  
من غير أن يري على حذر ، من عن طريق الاحتمال وليس  
عن طريق الخطأ عقل : - فيه مزايا فعل افلاصون و . سقو قديمه .

### ٣ - الخير المطلق والشر المطلق :

٥ - قال انه ان عقل يدرك القيمة الخلقية للأفعال اعترت  
هذه قيمة عقلية ، على . (٨) في بار جدها حسنة أو قحة ،  
وواجب لا شر الاصل فسمها ، بل يحرر عنها فقط (٨) ، ولا يحدد  
الله حرره ، فيه حكمة بعض ، بل بالعكس هذه القيمة الخلقية  
تلقه عنه (٨) ، بل اي انها مطلقه ، وعلايه ما في الأمر بغير  
لله عن هذه قيمة بوجهه سي اذا وجد شره ، بل يحد العقل بغير  
صرو ، اسر و خير في هذا ، فهو بغير . هذا ان اصدق اصدق خير  
بمنه ، اعني انه خير بغيره ان الكذب الذي لا يحد فانه هو شر  
بمنه اعني انه شر بغيره . (٨) وغور ان هذا بعض قصص  
الخلق . كذا العقل بغيره ، وفعلا به ان خير ، اسر همب قصص  
وتبين به هذا بغيره . ، فيمكن ان يبين به جميع الافعال  
بغيره ، فعلا بغيره انصره . العقل ١١ - حتى به حاجة وامكن  
قصوده ، بغيره كما أمكن قصوده ، كذب ، حيث سادون في حصول  
البرص منه كذا ان وي ، كذا اخباره ، اصدق أبوي من اخساره  
الكذب ، فاولا ان كذب عنه ، على صفه يجب لا حذر عنه ولا  
روح الصدق عنه (٩) ، وصدق حسن في راته ، كذب فتح في انه .

(٨) السهرسبسي بيده الإقدام ص ٢٧١ ومن ح ١ ص  
٧٦ و ٨٤ .

(٩) نفس المصدر : نهاية الإقدام ص ٣٧٣ .





معمد على اوجده كما فهموه + فانهم يصرون لله كى الكمال (١٢)  
 فهو على يريد الخير بانصرو + وادا اوحى له شرع فهذا شرع خير  
 فى ذاته وليس لان الله اريد ان اراد الله فعل حسنا نحو الخير  
 وما كان فى استغنىه العقل . ان الخير والشر ، فلا يجوز ان ي  
 اوحى محض العقل ، بل مسأله - ومن ثم فانهم يريدون مستعملون  
 انما سر الخير والشر بوسيلة عقولهم انفسهم لان الخير والشر  
 ارادوا به على العقل اسبرى ، وذلك حسب افهلاء مستعملون  
 انما عرفى ويخلص اهلكى ومستعملون اعلم وعرفان (١٣) .

### حجج المعزلة .

وتحجج معزلة بوجه ان الله الخلقه بنفسه بنفسه  
 والله . هو هذا احسن وتصح من الافعال الارادية . واما الى  
 الاقوال اسرعه نفس المعزلة على مستعمل من الاستدلال  
 اسرعه ، حتى لا يمكن ان نفس فعل على فعل ، وقول على قول ،  
 ولا يمكن ان يد . ولانه ، لا يمكن للتدويع ولا نفس الافعال  
 انى هى عليها حتى يرتفع به حكم محض فيه ، ونفس عليها امر  
 معارض فيه . واما رفع اسرعه ولكنه من حسن . واما الاحكام  
 انفسه من حب قلوب (١٣) ، معنى رتب به بون يمكن بفعل نفسه  
 خلقه ذاته تعد الحكم على الافعال ، انما سلم ان العقل تكسب  
 نفسه الخلقه من الاقوال اسرعه + من اوحى ، مثلك ماذا وصفت  
 اسرعه او وحي . الذى يصحح حرج عقول عقل [ هذا العقل

(١٢) الشهرستامى : نهاية الاقدام ص ٣٧٣

(١٣) الشهرستامى : نهاية الاقدام ص ٣٧٤ .



هي امكانه كشف هذه القصة .

فرص النظام هل يجوز ان يأمر الله بما هو قبيح لنفسه ؟ :

يقول القدماء : كل معصية كره يجوز ان يأمر الله بها فهي  
فسحة . هي : او كل معصية كان لا يجوز ان يبيحها الله فهي قبيحة  
نفسه . كخبره به ولاعتد بحالها . وكذلك كل ما جاز ان لا يأمر  
الله به فهو حسن الامر به ، وكل ما لم يحترق الا ان يأمر به ، فهو حسن  
نفسه . (١٥) فان عدم تعرض وجوب افعال تكسب فيها اثمها  
من امر الله ، ومن عدم امر الله به ، ورايها فيها به اسحب فسحة .  
لان الله به لا يوجب عليه ، ورايها فيها به اسحبت حسنة ، لانه  
من الامور بها . ورايها فيها به اسحب هذا الغرض يوجد قول آخر  
بعدمه لا يحل في جوهده عدم قول به ، وهو ان هالكه افعال  
فسحة في نفسها ، لا يجوز . سحبه به ، كما وان هذا افعال حسنة  
في نفسه لا يجوز ان يهيئ الله عليه . فانه . في الامر بتعرض  
الغرض قرب حاج بعض الافعال التي تكسب فيها حسنة من حره  
امر الله به ، او به عليه . وقد يذكر . لاسعري ان من تعرض  
لعدمه . ولكن من هذا الغرض يجب ان يبحث فيه على سوء  
الامور لعدم الاعتراض . ورايها فحشاء على سوء . وقد قدم في  
قوله الله (١٦) وحده لا يتقوى هذا القول ان الله يقول ان الله  
لا يوصف بقدره على افعاله والكذب . وعلى تركه لا يصلح من الامور .  
ان من اوصف . فاما ان الله مكلف بفعل الاصلح فكيف يمكنه

(١٥) نفس المصدر .

(١٦) انظر الجزء الاول . ص ٨٣ وما بعدها .





و بعد از آنکه به هر دو حد و حقل خود را اسیر کرده و  
 اجنبه و بقی علی را تعرض موقوف نماید و بعد از اسیر کردن  
 آن در قیام که آن را محض می نماید و تعرض علی را از حربه می  
 من اسیر و در آنجا که خود را از حربه می

## الفصل الثاني

موقف الإنسان مع التاريخ

[illegible]

٩ - المومن :

هو من يعرف اسمها : يعمل بمقتضاها ، وتعرف المقدم لأصل  
به حسب التكرار . (١) والأصل يقتضي فعلا من حيث الأساس ،  
سواء بمقتضاها عن التكرار ، ومن الأساس في المقابلة والاسم لأصل  
تكملة . (٢) على أي المقصد ، وكان الأصل نفس لأصل ، فحق

حبر . - اجمع على : مؤمن ، وهو اسم مدح . (٢) فكأن  
 لأن من مكسب مخصوص به . أي اشرافه . وهذا هو الذي رأى  
 ، خاني و به في الأسار (٣) والأسار في رأى شمه ، هو عدم مقصده  
 لله . (٤) - إن الله هو . مر فائدة الخبر انطلق اسم على شرعية  
 اعلمه و سره . سورة . و ساء مقصده الأولى . و يعرف احده  
 المؤمنين في . محمد . مؤمن . الأسار المؤمن ، فهو مؤمن . و من  
 الحال . من (سلام) في اعلمه . ر به على من يحسنه ولا صورة ولا  
 في راحة . وهو على لا يجوز ولا ير . المعنى . و بعد الاعتقاد  
 و اسبق في ذلك كنه ، فهو مسلم . و ان عرف . رب كنه به محمد  
 و كره . و ان . و حر ، فهو مسلم . كبر حقا . (٥) . و لا احد  
 هنا ان الحاحظ لا يذكر في شرعية المؤمنين الا الخلق الاساسية التي  
 . كبر . عقل الصحيح . و يمكن . و الى حيلته كبره . و من  
 وهذا . اوجب . و قد . لا . على الله . و عقل كافي . الأسار حتى  
 يكون . مؤمن . و سر . حقه . و لا . و عقل هذه الخلق  
 . و من . في . من . و عنه . لا . الله . و ان محمد  
 رسول الله فهو مؤمن . لا . عليه . و لا مكسب عنه . عز . (٥) . فكأن  
 الخلق صر و عن من الأسار . و قد هو اسار . و العقل ، و الآخر  
 هو اسار . و عن . و الخلق . و قد . و من . و من . و من .

(٢) التفسير السياسي من ج ١ ص ٢٥

(٣) نفس التفسير من ج ١ ص ٨٤

(٤) الحاشية الاستيعار من ج ١ ص ٨٦

(٥) التفسير السياسي من ج ١ ص ٨٠



ومنه من جهة واحد معدوم ، كما هو في وجود مجموع معرفته .  
 ويصح عنه أنه لا يمتنع في أي امرية هو من خصوص  
 لأعلى بعض اجزائه . لأنه في كل امرية بعض الجزاء من  
 امرية أخرى ، لا من لامتياز الحق في ذاته . لأنه امرية  
 لا تحتوي إلا على امرية ، لا لامتياز بعض بعضه . ومن  
 يمكن فصل في هذه الحالة ، وهو بعض في الامتياز يوجد  
 واحد ( كما هو في ) ، من جهة ، سواء عن طريق الجمع  
 فهو مؤمن به ، لأن امرية أصلي من امر لا ، ولكنه كل  
 من يكذب لا من من نفسه ، وأما هذا ، فإنه لا  
 على هذا ، فكيف يمكن أن يكذب بعض من يكذب الجمع .

## ٢ - الكافر :

كافر هو من يعتقد بغيره ، ويعتقد لا يكون لا من كثر من  
 ، كما في قوله : لا يمتنع في ذاته ، ولا في غيره . كافر .  
 كافر لا يمتنع في ذاته ، ولا في غيره . كافر .  
 كافر ، ولا في غيره ، ولا في غيره . كافر .  
 كافر ، ولا في غيره ، ولا في غيره . كافر .  
 كافر ، ولا في غيره ، ولا في غيره . كافر .  
 كافر ، ولا في غيره ، ولا في غيره . كافر .  
 كافر ، ولا في غيره ، ولا في غيره . كافر .  
 كافر ، ولا في غيره ، ولا في غيره . كافر .



• من أشهر أكثر فهو أكثر وعدى ، ر كات معه معرفة  
والفصد ، والأفلس هذا الاسم له لا ، (٩) وعنه كلام صريح  
وصح ، من على أن أكثر لا تكون هكذا إلا تعرفه اسرعة ومعتسبه  
بعضي أو ، حره غلبه اعقبه ، وإن به شبه هذه سرود فلس  
هـ - أكثر ولا معصه ، • بوجه ثمة عهد رأتى بكون ما كثر  
الحدود ، فتقول ، أكثر عند سامة هو الصديق من أمره به • فهو  
عنه اعتمادون ي كثر ، الله واعقبه به نفس كثر كذا فهو أكثر ،  
فما من م بعد أى معصه لله نفس بكثرة عدد ، (١٠) وبصفت ثمة  
فأما ، إن كثر لله من أشهر رضى فى غير موضع من كثره  
فمعنى هذا الاسم (أشهر وأفلس) اسم لفرع اشترى به به معرفة ،  
فما من كان به وحسب معه معرفة فلا حجة عليه ولا شبهة هو  
ولا ضرب ولا أكثر (١١) فبذلك أكثر معصه اسرعة بعد  
معرفة ، ولا يكون هـ أكثر أن • يكن معصه • فلما كان الأجر  
معرفة اسرعة وفصد لبعدها • كذا يكون أكثر فى معرفة اسرعة  
وفى فصد لعدم تنفيذها • وما يذكره الحداد فى موضع آخر عن سامة  
من أنه رأتى الصبر فى الإنسان • فتكون الخط • • حكم سامة  
من أشهر الإسلام به مسلم ومن اعتقد خلقه أن كثر باطنه كذا هو  
فهو مؤمن ، وإن كان بخلاف مذهبه فلس مؤمن ، (١٢) • وبصفت  
الحداد أنه على ، أنى ثمة ثمة •

ويتضح من هذا القول أن الإيمان فعل داخلى للإنسان • اعنى

(٩) الخطاط الاستصار ص ٨٧ • (١٠) نفس المصدر ص ٨٦ •

(١١) نفس المصدر (١٢) نفس المصدر ص ٨٧ •

ان لاسر يؤمن بعقده ودرأه ، والكفر لا يكون كفرا تماما الا اذا  
عرف الاسار اشرفه ، رفض حرا بقده . فلا يحكم على المؤمن  
او على الكافر سحر . ما يظهره من افعال . لانه يجب ان تنى هذه  
الافعال معبره عنه عما في قلوب حتى تكون حكمة عليه صدق ،  
والا فحما حكمة لاسر معنوسا . ولان امره فقه الاسان والكفر  
هكذا لذلك تجدهم يفتنون عن الحكمة على كذا امره انما على  
في حرب الحمل وحوا في الغور سرية من امره ، ان انه من  
المستحل على الاسان الحكمة على حمة الامر او كفر اسر آخر ما  
يرد من عمل حرجه .

### ٣ - الامر وحلوه الطاعة :

تقول امره . كل امر ناسي فهو مريد به . و امره امر  
مر به . و طاعة ، فهو مريد به ، ان من مستحل به امر عبده  
بالطاعة ثم لا يريد بها ، والجمع بين الصداقة وهدى الامر به  
و ان كراهية وقوعها ، جمع بين تقضين . و ذلك بسببه الامر . حتى  
واللهي عنه في حاله واحدة ، اذ لا فرق بين قول الشئ امر . كذا  
واكره ما فعله ، وبين قوله . امر . كذا ، وهدى عنه . و ان وقع  
لاحق ان الله تعالى امر به . و طاعة وحب . يكون مريد به ،  
اكره صدقه من محبته ، و ان كان الامر شئ مريد به كان  
امره عن شئ كرها . (١٣) . و امر الله بالطاعة وهدى مريد به  
و طاعة امر حسن في امره ، و ان قد سلا ان لله امر ان المستحل  
بالايمان و اراد منه الكفر ، اي ان اقصاه لايمان به يحكم

الأمر وإحصاء الكفر منه يحكم الإرادة ، وهو محال ، (١٣) فإن  
يجب أن تسبب الأمر واستعداد ومقدرة من هو موحه أنه ، إذ أن  
ولا أحد مدبره ولا مكلف فعله المحل ، فحاشي غير مبرم من فعل  
حب علم نفسه ، والله من ولا يعنى إلا حسب معرفته وحرمة  
الأسرار .

وبعد إن محب أى شى أحد يحب على الأسرار أن يفهم يسرع  
على ما هى دجحه الصفة كثيرة ، فتقول أبو الجليل بهذا التصديق  
كل من أمر شىء فتمتعه قد أضرع الأمر به ، وكل من نهى عن  
شىء فتمتعه فقد عصى الله به . ونسبوا ملائكة لا يقولون  
دا بر - انه يرى الموحى به وتصراجه فيه متبع سر كنهه ، لأنه أمر  
بسر كنهه ، وهو عيسى كافر بقوله لا اله الا هو قد نهى عنه ، (١٤)  
وإن الله يرى من شىء عيسى من شىء الله عز وجل  
الله ، لا يبل بهى كذا لأنه - يصح أمر الله سر - الموحى به هو  
والاستعداد والمقدرة ، جميع معرفة مملكون على قول أبى الجليل عده ،  
ثلاثة مدون وثلاث ، به لا يصح الله حق - كره إلا من قد عرفه وتعرف  
إليه مدعاه ، (١٥) وكذا - وحده - معرفة السريرة وتوحد هذا  
مقدور المستوفى .

وتجوز معرفة هذا إن أوضح معنى استوفى حقيقة ،  
فمن من ما حار سحبه بهى ، ما يحار سحبه من الأوامر ، فإذا أمر  
الله به حار سحبه وإذا عصى الأسرار عدا الأمر فكون قد عصى الله .

(١٣) - المورسنى - بيان الأقدام ص ٢٥٤ .

(١٤) الحياطة - الاستصار ص ٧٤ .

(١٥) نفس المصدر ص ٧٥ .

وكانت معصية سببه . واما أمر الله به لا يجوز . سجد ، وعصا .  
الأساس . فكون معصية (أمر مطلق) (١٦) . فهو المعصية في  
السرعة . سببه (أمر إيجابي) . وفي السرعة . عليه خمسة . وجود .  
ال . أمر إيجابي . معصية (أمر) . لا . أمر به . السرعة . عليه . فكون  
معصية في هذا . حجة معصية سببه . ولا يكون . إحصائي كافر . ما  
إذا عصى أمرا عقليا طامعا . لا يمكن نسخه . فكون معصية معصية .  
يعتبر كائنا .

#### ٤ - المعصية لا تكون ذاتها في الفعل .

يقول الحاشي . لا يجوز . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
(أمر فعل) . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
بعضي حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
يرجع . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
(أمر الفصل - لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
يعزم ) . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
القدرة . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
الفعل . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
يختلف . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
سببا في عدم تنفيذ الفعل الأول . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .  
للفعل . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .

(١٦) الحاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .

(١٧) السعداني . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي . لا . حاشي .

فدفع المصنفه على بي حاشي في مقدمه المعمر و شجره و لاسدي  
 و حشمت من حطب و لاسي حاشي شجره و لاسي من ر شجره و لاسي  
 على اسفل فهد و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 ان مقدمه و حشمت مقدمه و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 لا عم و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي

اولا في حالة الامساع عن الفعل  
 ان يعل و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 فهو مستحق لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 دفع الجزية و مستحق لاسي (١٨) و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 ا حاشي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 عن فعل و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 مستحق لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي  
 و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي

ثانيا في حالة الفعل - من يفعل و لاسي و لاسي و لاسي و لاسي

(١٧) النعماني - بحري ص ١٧٠ - ان حرم الفصل ح ٤ ص ١٥٣

(١٨) ان حرم فصل ح ٤ ص ١٥٣

فعله ؟ مثلاً : الرائي وشاهد - الخمر وشرب - والعدو وانصرف في سحر  
ومضاه (١٩) ويظهر - اخائي قد سئل عما اذا كان هذه الافعال  
تسحق فستحق من ادم ، لان عمل ارمي وشرب والسرفه الخ ،  
والاي هذه فعل م وحب على ( المحذوف ) من قوله ارمي وسرفه  
الخ (١٩) ، لانه لو كان الامر كذا في وجب كذا في فعل واحد ،  
احداهما عمل ارمي ، والاصح هذه الامعاء : او بمعنى آخر كل  
فعل دم يكون في احسنه ارمي مستحق لدم ، الاول انعمل دمه ،  
والاي عنه يجب هذا العمل ؛ ولكن جاء في الحديث على هذا القول  
وسجد ، قال : انه يعني لاسان عن ارمي وشرب وعذو الخ  
فما ، - هذه الافعال فمجر واحد عنه ، (١٩) فليكن لا يصل يكون  
كل من فعل م يعني عنه - يستحق الا ادم وحده فعليه هذه ، ا  
في اسرع يعني عن فعل وده به الاساس ، فهو عاين بفعله هذا ارمي  
فقط ، والا اصبح محال الله واسما لمصه . وهذا ما سواه عنه  
الفدادي عندما يذكر رأي اخائي في الموضوع ؛ فتكون الفدادي م  
مؤاذه . هل محذوف حر ك - العمل مستوجب كل منها دمه ، قد  
وحده من مست م يؤد عنه من اسباب كسيرة كصاة اهداف  
مهم فانه يؤد عنه حر ك كثره يعطيه ارمي مسته ، وكل  
حر كه منها سب م يله او لاصاة . ولو كان دانه حر كه ، فانه  
مؤ سب الاصابة ؛ فهل اذا امر الله ارمي بالاصاة فلم يصعد ل  
يستحق مائة فصد وقصفاً ، او احد منها ان لم يعمل الاصابة ؛ وادانه  
لانه لم يعمل تلك الحر كه ، (١٩) ان كل هذه امثلة كل التي سواه



عنها المعدى ، من السهل جدا جعلها عند المعثرة . يكفى ان يرجع  
الى ما قبله المعثرة عن امرى بين الافعال المتولدة والافعال الارادية  
( اسان الاول . محصل الشرح : قه ٢ ) انهم لا يصرون الاسان مشغولا  
لا عن افعاله الاخرى . وفي اسان المذكور عن السهم لا يكون الاسان  
مشغولا عن دمه او عده دمه ليسهم فقط ، اما كل ما في الحركات فهي  
مباعدة عن الفعل لا ادى الاول . لذلك من الحزنى ان ادخل معصيه  
لا تسحق الادب واحدا عليها . ويرى عبد بنوه عنها من افعال عديدة .

**الفرق بين المعقاب والدم :** سحر الحزنى بين افعال اسى بنسج  
بما حده محصوره ، من الكلام . وبين افعال اسى لا تقع بخارجها  
محصوره ، كتركه واكتمه وقصه . انهم ويرى المطالم . ان الافعال  
اسى لا تقع بخارجها محصوره يمكن ان يوصف عنها بأفعال أخرى ،  
من اجزاءها والخبير بدلا من تركه . فكأن احدث واحدا عن الافعال  
اسى تقع بخارجها محصوره ، اذ لا واجب على الافعال اسى لا تقع  
بخارجها محصوره في حده عند فعلها اذ كان الاسان امر به ( ٢٠ ) .

#### ٥ - موقف من آتى بكبرية ( الفاسق ) :

ان من بعضى اشرارهم لا يقدرون الاسان ، ولا يراى موحدا ؛ ولكن  
كل معصيه تسحق حدها . فم هو حان اتساق اسلم لا بدو  
ان المعثرة تهاوى في أمره ؛ بل يحكى بنوع جعفر بن مشر ، ان  
من فسق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمنحوس  
واربوبة . هدم مع قومه من اتساق موحده وليس يؤمن ولا













مرد شرفه ان يكون عدد حرة احدى على عدد مر جعة الكبرية ،  
معدله خمس مائة و ثمان مائة و ثمان مائة (٣٢) .

حالة من تصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة : يوجد بعض الكثر  
الى مختلف مقصودا معا بدنه به ، قد يكون حيا من سوا عن  
أكبر بعد فدهم عدو الى سعيه في هذه الكبرية ، قد يكون هو هم  
، ان ائوته لا تصبح عن احد بعد المعتر عن ماله ، فلا يصبح عدد  
بوه من حرس حده عن كذب ، لا سوية من حب ركونه عن  
الى (٣٣) و ان أى حده قد يكون ماله هكذا ، ان الذى بعض  
ما بعد مراجعة احد ان كان قد سجن له بقدر مقصود الى  
به و كذب به ماله ، ان الذى اعبر انو حده بوه اندسى بعد عجزه  
عن كل مالى به ، بوه ، حرة غير ماله ، ان حيا ائوته  
قد عجز لهم ماله .

## ٧ - العوض والفصل واللفظ :

سأمر الآن بعد برى على الخصم على حكة حارة فدهم ، من  
احد ران عوضا عن هذا الاية ، و قد يكون حيا ، ان عوض مسجون  
لام مقدره (٣٤) ، ان هذا عوض يكون ماله ، و قد يكون ماله  
بكون قد جسد لاس ، و عوض خلاف ماله ، ان سجع به  
أهل الحة ، لاس ، لاهم بل هي بواب لاهم ، و قد يكون ماله (٣٥) .

(٣٢) رأى المعتره قد قرب حيا من ان مسجون فى بوه .

(٣٣) المقدادى الذى من ١٧٦ .

(٣٤) التهرستانى . المجلد ١ من ٨٧ .

(٣٥) انظر الفصل التالى الخاص بالحق والمار











[illegible]

۲ - اهل الخلدین :

سكوت الخه مكر وار ١٠ مكان عقاب • ولا يستحق الثواب  
الا من ادرك سرية وعمل بموجبه حرا • ولا يستحق العتاب  
من ادرك اشريه وحدثه حرا • والاساس لا يدرك الشريعة الا عندما  
يصبح عقله ( اعتبر باب الاول • فصل الذي رقم ٣٤٠ ) وما كان

(٦) الأيحيى مؤلف ص ٣٧٥ .

(٧) نفس المصدر ص ٣٧٦ .





هذه مائة ؟ ان جميع المعربة يس على رأى واحد فى هذه المسألة .

### ٣ - حال اهل الجنة :

ان الارادة اخبره لم يمد يده فى اخيه . ذلك يسجل على اهل  
 اخيه ان يصعدوا . وسئل ابو اهدى ذلك قوله . ان الذى دار عمل وأمر  
 وبهى ومحبة واحسان . وبذلك كسب الله . ان أم وعذاب . وبكى  
 الا حره را حر . . . وليس له عمل ولا امر ولا بهى ولا محبة  
 ولا أحسن . فهل اخيه فى اخيه يسمون فيها ويدعون . والله تعالى  
 اسوى عمل ذلك احب الى عمل اليهم وهم غير فاعلين به . (١٢) .  
 ويصر ابو اهدى رتب قوله . و كذا فى اخيه مع صاحبه عقوبته  
 وانهم هم يحوز منهم احدا لأهل ووقعها منهم . كذا فى المنورين  
 منهم . وبو كذا . كذلك وقع منهم الصاعه والعمه . وكذا اخيه  
 دار محبة وأمر وبهى . وبكى رار يواب . وكذا سلب عمل الله .  
 وقد حرم الاحصاء ان الله ان عمل وأمر وبهى . الاحمره  
 در حراء . وست بعدا أمير ولا بهى وهذا لاجتماع  
 يوحى ماقلت . (١٣) لذلك كان ينسب ابو اهدى بكل سببه  
 ان اهل الجنة لا يفعلون أى حركة بل يتوقفون بعده واستعانة . فهم  
 ليسوا . كخبره . بل هم . أحده عقلاء فهما . (١٤) . فقط لم يمد  
 يده . . . ويجمع فيها مدان كلها . المذنب الاخيه والمذنب  
 المعصية ويصرون فى الجنة بغير نداء دائما وساكنين يكون دائما

(١٢) الخياط : الاتصاف ص ٧٠ .

(١٣) نفس المصدر ص ٧١



لا شيء ولا يروى ولا ينفذ ولا ينفذ<sup>(١٤)</sup> ، ولعلنا من يهود في حاجة  
الى عمل ، اذ انه من مقتضهم سيء مصلته ، لانهم سيكونون في حالة  
الاستعداد الكاملة .

#### ٤ - لا توجد درجات في الجنة :

- كانت هذه المكان الذي من فيه من فعل سفيحي الشريعة ،  
اعتبر - امضه هذا مكان مكدس منسوب لمتقوا من فيه درجات مختلف  
فيها حسب ثمرته . وهم لا يروى من اهل الجنة : بمعنى انه ليس هناك  
من استحقه أكثر من الآخر ؛ فكل من استحق الجنة استحق فعلا  
بمقتضى ركنه ، و لا اوجه هي مكان المصداق بطلانه ، فلا يوجد درجات  
في هذه المساحة . ذلك فان القدم ، ان من تفعل الله عليهم راحة  
لا تكون مقتضهم على بعض راحة في العمل . ورغم انه ليس  
لأولهم من رسول الله في اوجه تفصل درجات على حسب افعال  
المؤمنين .<sup>(١٥)</sup>

#### ٥ - اهل النار

عن امضه ان الله لا يفعل اشر أبدا ، ولا يظلم واحدا من  
مخلوقاته . اما اهل النار فيهم اعدوا احرار عذابهم . ولا يستحق  
العقاب الا الكائن العاقل الحر . ولعقاب من ظلمه فعله الله ، لان

(١٤) الحديث ، لا ينفذ من ٩ - الاسعدي عمالات ص ٤٧٥

و ٤٨٥ - اسعدي مشايخ النيل ج ١ ص ٥٨ - ان حرم الفصل

ج ٤ ص ١٤٧ - ان آبي جدد شرح نهج البلاغة القسم السادس

ص ١٢١ - المفيد : الفرق ص ١٠٥ .

(١٥) المفيد : الفرق ص ١٣١ .

الله لم يفعل سراً بوجه من وجوهه (١٦) على حد قول عده من  
 سليمان - (ولا يصير أحداً في باب الدين) (١٦) على حد قول الجاني -  
 وسبحان على الله أن يعبد - انه يكفر بصلو ( يصير آخره الأول -  
 باب الأول من ٨٢ ومعه ) - فمدت أهل - عدى وصلاح ؛  
 فهو عدى له سنة بحدس به - على - بحدس أهله  
 لي نفسه جميعها - كما في الواحد (١٧) وهو صلاح لأن في عدى  
 أهل - منعة ومصلحة من سكر - ونحو (سكبي - ان في عدى  
 حهم خير في الحقيقة ومصلحة وصلاح - ورحمة - بمعنى به بغير عده  
 كذا بعداه حهم قد رهوا من يكذب ككفر (١٨) - وذن وجور  
 اعتبار من سبخته حمة ومصلحة من - الله - حتى يصير به الكائن  
 الحى ويهد انه علة ان سعد عن انفسه - بملك وب مصره ان  
 الله لا يظلم أحداً بل ان العاصي هو الذى يؤتى منه عذاب يستحق  
 العذاب كجرائم على مقصده - وذن - من سبوا من عدى أهل  
 - والأمير من - الأسد (١٩) كما - الأمراض - لاستقام سب سر  
 فى ذاتها ، كذلك عذاب أهل - سب سر فى خفته - وتفسير ذلك  
 ان الأمراض والاستقام لا توجد الا بسببه أى حمة مصره حمة مقصده ،  
 ولكن الحالة المرضية فى ذ - حدها هى نفس حمة مقصده ا -  
 حاصلة من اضطراب أو خلل فى جسم أو فى أحد أجزاء الجسم ؛  
 وهذا الخلل له منه ؛ والعروف ان كل خلل فى الجسم سببه خلل فى

(١٦) الأشعرى - مقالات ص ٥٣٧ -

(١٧) المفيدى : الفرق ص ١٦١ -

(١٨) الأشعرى - مقالات ص ٥٣٧ -

(١٩) نفس المصنف -

ووجدت هذا احسن تعليق عليه اسم حلال شده ؛ سمع  
 هي حلال سمع وحبسه الخليل الموحود في احسن .  
 وكذلك الامر بعد ان اهل الله فيه حبه مصعبه ناسه  
 انهم ، ان عني من انفسه في نفسه ، وهذا الاضطرار  
 الخلال في احده حقه ، سمع حبه حلال سمع وانه ، اعني هذا  
 احال سمع حبه عاب . فصيح هكذا . كل ما فيها من عدل  
 انما يسمى سمع من عني ثم سمع حرا . وعدل . يصح  
 هكذا سمع حبه ومفسه لمسه ، قد بعد اعدت سمع من  
 الله بل عدل .

### حال اهل النار

يقول مفسر : كيف حال هذه سجود في ، و . سكور في  
 ح . سمع ثم ، ح . سكور ، كذب عني سجود في الله ،  
 من حل لا يخرج منها (٢٠) . ويقول ابو اهدل ان حر كذب  
 اهل الله يتصع ، و هم سكتون سكور . ثمة (٢١) . و دبت نفس  
 الاسباب في كرها واحج بها في قوة ، يتصع حر كذب اهل الحله ؛  
 وتسمى سمع اهل الله . بعدت بدمهم احبائه كل ما هو الحال لاهل  
 الحله الذين سمعوا ، بوسعه احبائهم ؛ ، دبت يقول اخواني ان  
 الله يصبر اندر الكف . بعد ان في حبه ؛ ، لا اله الا الله فيهم بها ، (٢٢) .  
 وهي سمع الله ، لا اله فكل الكائن يشعر به أيضا .

(٢٠) نفس اخبر عن ٤٧٤ .

(٢١) نفس انفسه ص ٤٧٥

(٢٢) نفس اخبر عن ٢٨ د

# ٦ - هل الجنة والنار خالدتان ؟ :

نعم ان أهل جنة والنار سيكونون في حال مكور مضيق  
 مدهوق فيها لا يكون جميع المداين ، والآخرين الألام مسحة بهم ،  
 فهذه الحالة لا تسى إلا اذا ارسل الله في اعداء أهل الخلدين . ولكن  
 كيف يمكن جعل جنة أهل الخلدين الى حال عدم ، والمصره صور  
 ان الله عز وجل مضيق ، و هو من الكائنات العاقل حلا سبحانه  
 هذا الكائن يكون ابدى ، فلا يقل مصره انوار الله في مده  
 ان يرد الى اعداء أهل الخلدين ، عده في الامر نحو الله ان عدم  
 كائنات الى سبب لا فساد ، انه فساد خلقه ، و هو مضيق عليه يوم  
 ولا عدا ، ولكن الكائنات الى سبب انفسه في فساد خلقه فلا يجوز  
 اعداء ، ان الله عز وجل خلقه ابدى واحسنه كماله سبحانه ، وبقى  
 في نفس العدل ، و هو حده سعادته في جنة ، حده الأسم في ،  
 اذا ان هاتين الحالتين مكستان لا فساد سعادته من كائنات خلقه حده  
 المستقلة كخالق لهذه الافعال ، ان العمل الخلق لا يرد حده ،  
 فتجلى القول بالمداد أهل الخلدين ، و ذلك من لا يرد مكور  
 منافاً لعدل الله ، و لا يرد حده اعداء فساد مده ،  
 الافعال الى سببها حده الى عدم مده من لا يرد ، وهذا  
 خلاف مده في عده سعادته ، و كذا يصحح حده فعلا مده من  
 علة أخرى أعنى من الله والاحكام ابدية الخساسة بحسبه انفسه ، و ان  
 سلما بان ليس هناك اعداء مده من الأسمين بوسعه عتفه وحرمة فله  
 بعد مجال للكلام عن اسحقاق النوار ، ان العمل وحده يرد كل مده  
 الخلقه ، ومن هنا نفهم لماذا قال ابو الهذيل ، ان اكل أهل الجنة وشربهم

و جماعتهم و برادرهم و جمع بانیان ، و به محضه فیهم لایقی و لا  
بعضی و لا برور ، لا سید (۲۳) ، و یحیی بن الیهیل بن سبیل  
لا یس ، اکتو ، اتم و صلیها ، و د حدین لب ابناء ، و فان حعفر  
بن مسر ، ان شه مدعی فی الدار من موحیان احتیور ، (۲۴) و کدک  
باید اهل خانه فی حقه ، و فوون حعفر هدا ، الی ان ، حقه کتب  
امیر ، میر سید الخدیجه و شه علی اعقل ، و قد ذکر ، فان سرعه  
فی تفرهم ، فی مسر ، عقل اصبح قبل ان شه اوحی ، فکل  
سرب علی همد اسرعه من راج ، اهل بواب اهل حقه و عدت اهل  
ان ، و حتی بحدیهم فی ، فی مسر ، اعقل ، فقه ، ائی مصعب بن  
اسخیلد لا فرد اعقل دا ، یائی اوحی مین بدلیه .

ان امه ، و مسر کل امته الخدیجه مسرا عتبه ، و عره  
حره الاح ، لامل سرورین مجدد خلقه ، و فوون اعقل  
، مسیح بکنه ، بد سرعه ، و د سره لاسر ، نا به علی عمل  
کور سیده ، و فی اعقل ، انه لا یحقی عمل من حسب مدره ، بل  
هو و حقه فی اجد من اح ، و هو ، و تصح مشوا ، عن همد الاح ،  
و د اح ، الاح مقادق شریعه ، اسحقو لاسر بوب علیه ، و ادا  
حده مقادق سرعه ، اسحقو مقادق علیه ، فوون ، مقادق مصعبان

(۲۲) الخباط لا یضار ص ۱۲ - الاسعری مغالاب ص ۴۶۵  
و ۴۸۵ - اسعری مدعی اسن = ۱ ص ۵۸ - ان حرم بعض  
ح ۴ ص ۱۴۷ . اسعدی تفرق ص ۱۵ - عد عو احتیاق فوون  
لرذار انظر اسعری مدعی اسن ح ۱ ص ۵۷ .  
(۲۳) معادنی اعرق ص ۱۵۲ .



اسريعة عتله • كما وانهم يقولون ان اوحى منهم الشريعة اعتلته  
ان • بالحق كل المستخلص • وان كان الله كافي الشير  
حصة الامر محبة عليهم انكس انوب • تصبح مائة اهل من حلقه من  
ان مثل وحق عرص انهم بهذا سمار في اربا ندى  
حسبوا لمسه •

## الفصل الرابع

### الرسول والوحي

#### ١ - الرسول والعجرات :

إن مهمة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واضحة : عليه أن يبلغ الناس رسالة الله التي أوحى الله بها عليه . وهذا رسالة الله عن إرادة الله وعن حكمه . ونحن نعتبره لا يجوز أن يفرض الشريعة العقلية تالفاً جوهرية ، وإن كان الله تعالى في حجة أي بعض علامات الله على صادق رسالته الرسول . فلا يجب على الرسول أن يثبت صدق رسالته ببعض الخوارق ومعجزات . ككاتب المعجزة لا يكون له سند من عند الله . كما أن الله تعالى قد من معجزات . ومعلوم خصوصاً في هذه النواحي . فبعد ذلك نعلم . سكر . وفي في معجزات . هي من سنن الأنبياء ، ومسبح أحب في هذه النواحي . من بين أمثلة ذلك . كما في أنكر أنكر الله في حجة .<sup>(١)</sup> ونحن نرى أن الله تعالى في القرآن قد صرح وصفاً .<sup>(٢)</sup> . وهو الحق في بيانه في

(١) انظر في الخوارق من ١١٤ الأسفار النبوية

في الفس من ٤٤ .

(٢) انظر في الفس من ١٤٤ - ١٥٥ الأسفار النبوية

من ٤٧ .



امعجرات اي ان كان قد حوّل ان تظهر المعجرات على الكدابين في  
 يدعون (الابوهة ولا يجوز ان تظهر على كدابين يدعي دعوى اسود ،  
 لان من يدعي الابوهة في سنة ، بكده في دعواه ، ومن من يدعي  
 اسود في سنة ، بكده انه سي<sup>(٣)</sup> فيصبح من محلف عهد الاقوال انه  
 لا سرحد في اي ان تاتي المعجرات حتى يثبت صدق رساله ، ولكن  
 لا تاتي الامر كذلك ، فكيف يمكن ان يثبت برسول من باقي اسرته  
 ان احببت بعينه اعتل مقاس كل احداث وقد قال سبحانه ،  
 ووضعت الوحى على محنت عجل ، فصبح من امدهى عدهم ، ان مسكوا  
 في المعجرات ، ان سمع عبد لانه راجع انه برسول ، عند  
 عهد رساله سمعجه اعتل ، ولكنهم في المعجرات لا يثبت عن سكرهم  
 في سحر ، فلوهم فيه ، هو به اسووه والاحمال ، ومن يجوز  
 ان سمع سحر سحر ، قلب الاعيان ولا ان يحدث شيئاً لا يقدر  
 امره على احداثه<sup>(٤)</sup> ، به راجع في سكره به المقترلة هي ان كل  
 به به راجع اسر ولا حيز من اسر ور عليه ، ولا تظهر المقترله  
 لا سرده ، ان على عمل معجرات من طبعه واذا اتى الانسان بمعجرات  
 فهذا به على ان لله معجرات فبه مخصوصه عمل هذه  
 معجرات<sup>(٥)</sup> ، ولكن به كان مدعى اميره معجرات على اعتل اميرى ،  
 وان كان معجرات يوفق صدق اعتل ، به به المعجرات يفررون  
 به به الحد واسكت .

(٣) الاشمري مقال ص ٢٢٨

(٤) عيسى انصاري ص ٤٤٢

(٥) راجع امر الاول الباب الاول الفصل الثالث رقم ١١

٢ - صفات الرسول الخلقية :

مصر مصره رسول كرمي ارس + سكه ارساني مدوب +  
 و كذا هو + ر كل + شع من اسي من + ب قصير معقور لا يوجد  
 عده و عه ولا يرسل ولا له ولا يوجد عده + وقد اخرج الله ناله  
 و عقره + عده من ناله + ر ح + و ان الله قد ناله في سورة  
 عس + في قصه ال + ت + (٦) اما ان قصه اسي في الا + عن الله  
 والاحبار عه بما امره + ت + لي حقه + ر ح + ر ح + فليس بحو  
 عله العلق والحق في ر + ل + الله قد يوجد على الحق عاده عدا  
 امرهم به + عده عدا اخرجهم به عن ر + عده + قد كان الله بامرهم  
 عدا في من حو عله حقه + لا عده من لا يؤمن منه عله + (٦)  
 + عس + ل + اسي لا حو عله الحق في ر + عده + قد عدا هذه  
 + عده + فهو غير معصوم + كان به في الله يستعمل من ر + ارس  
 فهدا + ل + واسع على + ر + عده كذا عده +

٣ - شعاعه الرسول .

[illegible]

(٦) الجناط الإصغار ص ٩٤

(٧) الاشعري مع لاب ص ٤٧٤ .

يصح مؤلف ، - بعد جهة المؤمن فصل ، لا يستحق ثواباً على إيمانه  
هذا من غير معرفة ساعه الرسول حائزاً فقط للمؤمنين ، حتى  
يرد ، ولا في ماؤلهم ، أى في ملة الإيمان باقية ، وهذا الحق يقى  
بما مع مداهم غائل من (الرسول) صحيح كقول الله ، ومؤلف  
الله ، - وقد نصب المؤمن شفاعته رسول فهو نصيب بزيادة وما  
الكافر ، ليس يسمى به لا يعرف شفاعته من هو في حقه كغيره ؛  
وهو بذلك لا يعرف من يكون فيه أصبح مؤلف بداره ، - وصحيح  
حاله من مؤمن ، من نصيب هذه شفاعته ، فغير من امصره هذا يقى  
ووجه حقه لا حارسه لاسر ، وسدده عقل على اراءه شرعه  
والى حاشى لاسر ، كغير هذا كس لاسر .

#### ٤ - من يعوز الخطأ على الامه فيما نقله عن سبها ؟

قول امصره ، - من حلف على شيء على سبى فيه ينفعه عن الله ،  
ولا فيه حمله حجه فيه ، وأكل واحد من الامه سواد ، فحائز عليه  
الحلف ، ولكن الامه سمره لا يجوز عليه احف قد تنفعه عن سبها ،  
لا حجه فيه ، بل عنه ، ليس يجوز الاقرار بان الامه يعوز عليها  
سمره . كتاب مقصده ، لا الامه احدها ، وانقصه لا يجوز  
عنه (٨) . وهذا من غير قول عنه انما ، بل الاحصاء من  
حجه في سمره ، واكدت شمس من احكامه سمره لا يجوز ان  
يكون حجه ، وانما الحجة هي قول الامام المعصوم ، (٩) . وقال ايضاً

(٨) الحنابل الاستصار ص ٩٥ و ٩٥ .

(٩) الشهرة ستامي ص ١ ص ٦٤ .

« انه يس بعدل خير الله و خير رسوله خير احد » (١٠) والامر  
 يدو يديها المنعزة ، لان السريعة الموحى بها هي من عند الله ، وهو  
 تعالى يوحى مباشرة لرسول ، ورسول خير من سلع الرسالة لئلا  
 ومن بعد الرسول يكون خلقه اشرف على ( الامم المعصوم ) هو خير  
 من يحفظ هذه الشريعة ، ويسمى الناس (١١) وحجة الظلم في ذلك  
 هي « ان الخير موافق مع حرج فائدة عن سامع آخر عن الخصم ومع  
 اختلاف همم القائلين ، واختلاف دواعيهم ، يخوضون في كذب هذا  
 ( الخير ) . (١٢) » لذلك يفصل الله خير الواحد المتوحي به ، و يدي  
 هو حجة في نقل هذا خبر ، على خير الخدمه او خير كل الامم .  
 وما يوهى الظلم عن هذا الواحد المتوحي به ، فهو يهيء دور بيت اسي  
 و ( الامم السريعة من بعده (١٣) » لان في أي الظلم ، الامام وحده  
 معصوم عن الخلف فمقتضى عن سي . وما يذكره انصار هذا لا تحجب  
 في جوهره عما فيه اسد ابو اهدى الذي رغب ، ان الخجة عن  
 طريق الاخبار فيما غاب عن الخواص من آيات واهم سواها لا يست  
 بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من اهل الحجة او اكثر . (١٤) .  
 لا يكون الانسان من اهل الحجة الا اذا ادر : اسريعة معتد وحصم  
 انها ، وهذه الشريعة لا تحجب في جوهرها عن اشريعة اسوية .  
 فمسألة مرجع الى تعريف هذا المصالح الذي هو من اهل الحجة ، واي

(١٠) الحياض : الاختصار ص ٥٢ .

(١١) انظر آراء المعتزلة السياسية في الباب الثالث من هذا المجلد .

(١٢) البغدادي المرقى ص ١٢٨ .

(١٣) بحثنا هذه النقطة في الباب الثالث .

(١٤) البغدادي الفرق ص ١٠٩ .

احدود . وما كان اصح يدعى الشريعة العقليّة ويقل الشريعة  
اسوة ، فهو محاط به عيب ، ويلحقه للآخرين كما وصلت الى  
الرسول .

وينصح لنا من موقف المتزلة هذا انهم يريدون ان يكون الشريعة  
، موية حجة على شرط ان يكون محطوطه عند امام سرعى ، استلمها  
بغير سرعى من امام آخر سرعى ، وهكذا حتى يصلوا الى امسى  
الذى هو قد استلمها من افة ماثرة . والامام اسرعى هو محاط  
بواحد على عهد اسرعى ، وهو معصوم من الخطأ في نفسه وفي  
غيره (١٥) فان من غير بعض المعصية فلا اى على فكون ان يستحق  
هو بهم بان الشريعة لا تكون حجة الا اذا عهد به معصوم سرعى .  
وكانوا يشترطون على هذا الامام ، ولكن غير بعضه الخطأ الراشد  
بالا انه سرعى معصوم ، فعلى ذلك كتب شريعة محطوطه  
مقصود من كل حجة . ونحن نوضح في اسباب ان من هذا الحجة  
محطوط ان المعصية الخاصة بالامام .

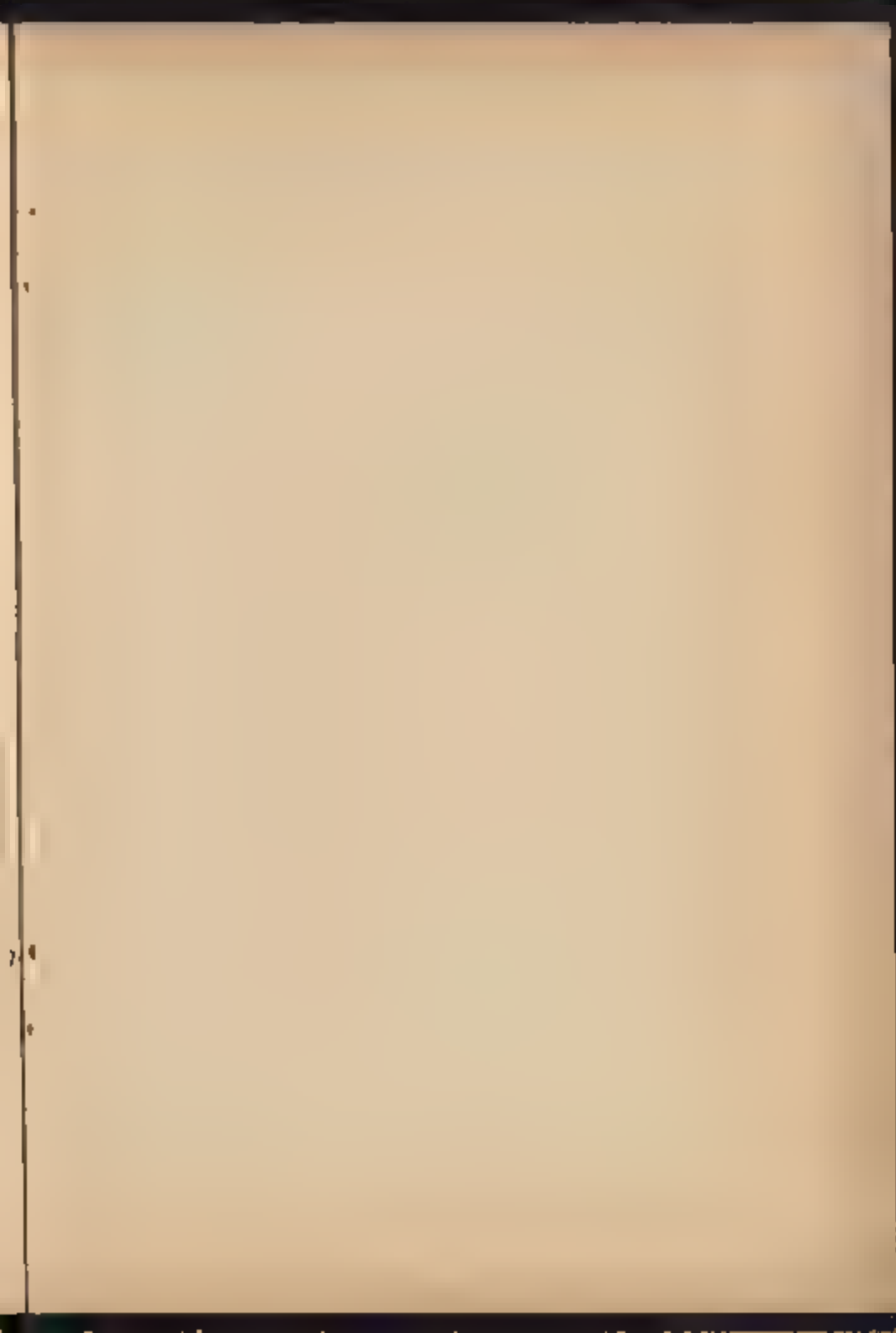
(١٥) موقف المعصية هذا يدكرن بعضه المستحقين كما تولدت  
بان بان معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بحالهم المصحح والتكسبه .

## هائتم الباب الثاني

وسمى بغيره هذه خمسة عشر على اعل ، وقول ان عقل  
 عدوا يصح به . خمسة عشر على اعل ، على اسرعة اعتقه ،  
 والحق اسرعة عدل به كذا عقل عدل على في باب حدهم .  
 ثم في اوحى في سرعة عدل به اسرعة اعتقه ، وذكر  
 به ان عقل عدل ، أو سمع ، وكذا لا عقل في أي حال من  
 الأحوال . وفي باب الأسر سرعة عدل في الحروف به .  
 وفي مقصده ، وهكذا يصح الأسر عقل عدل في مقصده ،  
 وفي آخره . وفي باب عقل عدل في حروف ، أو عقل  
 بالأفعال الحروف ، في حروف عدل به كذا اسرعة  
 من حروف ، في حروف عقل عدل في حروف . وكذا  
 هذا الحروف لا يكون في حروف ، أو عقل ، أو عقل  
 من في حروف ، حروف عقل عدل في حروف . وكذا  
 اما الوحى فلا حروف في حروف عقل عدل ، وارسول  
 الذي اصطفاه الله لسلح العرب ، عدل ، على ما على من حروف  
 محروف ، عقل عدل ، في حروف عقل عدل ، على ما على من حروف  
 من حروف ، وهي حروف ، وكذا في حروف أي حروف من حروف  
 بعد ارسول ، وارسول على حروف على حروف ، حروف من حروف  
 من هم اصبح بعد هذه الحروف ، وهذه الحروف هي  
 التي يحث في حروف ، حروف من حروف .

# البَابُ الثَّالِثُ

السياسة





## آراء المفكر الليباني

ان كل مجتمع انساني يحتاج الى رئيس يديره والى دستور وقوانين تنظم شؤونه . واذ كانت المجتمعات الحديثة شمر بحجتها الى رئيس أو الى حكومات دولي شؤونها خضوعه من اقتصاديه وفسائيه ورياضيه ايج . . . في الاسلام وهو في بداية عهده سخر الى رئيس كسيد شؤونه دينيه . دسونه ولا عترانه في ذلك لان الامه ملقه حول عقده يسه . وضح بموجب سلوكه في . ساه بخواريه ويخو غيرد من شره . ولا كان الاسلام . يبا . و . عملا . . . واصلت سها وتعه مدته لزم الجمع بين السلطه دسه وادسونه بقدره رئيس واحد هو . الامه . . . وانهمه ملقه على عاتقه حد حقيره فحب . لا سولاه الا من هو أهل بها . ولكن من شئ سسند الامه سلطه ومن يحق له ائجه . وما هي مكانه الشرع اسرل . هل يفعل اسرى الحق من شره حسب ما اوتي من معرفه ونور . ان الانسان واقنواين اعنول بها في كثير من المجتمعات الحديثه هي من وضع لاسان حيث انه لانه لمعير والتدل حسب مقتضيات المكان والزمان . اما اشرع الشرع فليس هو من شأن الانسان ولكنه موجه له وهو يدرکه بواسطه غشه . واسريل كامل في جوهره ولكنه عامص في

عقلى بنسبته ليس بعض حتى الاجتهاد فى مذهبى و فيه جوهر  
اسرى ٥

بعض من بعض مذهبى اسرى لاولى حجة مدعى - مدعى  
لازمه و لا حجة حجة ر سوز مذهبى - مدعى - مدعى حجة مدعى  
عند احواله مذهبى مدعى - مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
مدعى لاسلامه مدعى و لا مذهبى مدعى مدعى لاسلامه مدعى  
مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
العام وهو انتفاء عقلى مذهبى ٥

### ١ - آراء المعتزلة فى الامامة :

فقد تعرضت فى فوجها فى مدعى لادله و لكن - الاسواق  
حجة مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
و ( ابعاد و ابعاد ) و ( مذهبى مدعى مدعى ) و ( لادى مدعى مدعى )  
و ( مدعى مدعى ) و ( لادى مدعى مدعى ) و ( لادى مدعى مدعى )  
فى ابعاد و مدعى لادى فى مذهبى مدعى مدعى مدعى لادى  
فقد لادى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى

و مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
يعطى مذهبى لادى - مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
فى هذه المسألة فلس مذهبى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى  
ار لادى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى مدعى



اممه على بعد ملك عظمهم . ووصل . في سنده على واصحابه ، (٣)  
 فذكره اصحاب الامم بالعلمه واسد الامم من هو الاصح فذكره اصحابه  
 في الاعمال . ووصل من بعده كذا من في صحبه خلافه على ان  
 يقول في سنده من اصحابه حمل باصحابه صفت . ان احدهم  
 لا يسه محقق . . وكذا في قوله في سنده وحده ان احده  
 من سنده في قوله لا محله كما ان احده الملاعن وسبق لا يسه وان  
 د حبه عرقه انه لا يملك شهادتهما كما لا يملك سنده اسلامه  
 فلا يجوز قول سنده على وصاحبه ورده (٤) . . يوضح نو كير  
 الاسم (٥) . في واصل يقول ان الامه لا يسه لا يلاحض على  
 الامم . وقصد بقوله هذا القول في امه على ان الامه من جميع  
 عده . وان اهل اسم على خلافه اني . يروه . فذكر الاسم  
 امه على مع قوله . . معديه لاحد من سنده عده قبل على (٦)  
 واصحابه لاسم اصحابه مني صريح وهو بعد حده سنده يوضحه  
 ان الامه اذا اجتمعت كلمته . . كذا حله . . صاحب اي امه  
 سنده . . انفسه . . وقدر امه . . بعد الامه لاحد في تلك  
 حله (٧) . . فذكره . . في سنده على . . حله . . بعد

(٣) البعداني . الخوف من الخوف من ١٥٠ .

(٤) جمهوره مني . نفس . . اصل . . ١ ص ٦

(٥) ابو بكر الاسم من اصحابه عده . . اصل من عده . . راس عده . .

(٦) البعداني . الخوف من ١٥٠ .

(٧) بعداني . الخوف من ١٥٠ . . اصل من ٣٧١ .







صحيح لا واصلا والاضاع من اسلاف المعبره كما يقولون - ترى  
الشيء ولم تذكر - حيزه - بعض فكلور معبره بعد - قد يبدو  
فعلا عن قول اسلافهم .

ولكنهم لم يسموا هذا - هو اسكندر - واصل وحصل المهم عن  
بعض معتزلة المعبره - عن - ابو احمد (١٥) وهو من معبره  
المعبره بانقاذ الامامة للمفوضين مع وجود بعض من يجعل  
نكر بعض من غير - لا غير الفصل من غير - وهو معبره  
بعد - ان فكره اني بعد هذه الفجوة - بعد حادثة اني نكسر  
بذلك - بعض حيزه في قد - كما اني - معبره بعد -  
- ان اعمه المتفوض حيزه مع - حيزه - اني على -  
ان التي ولي غير - ان - عن بعض - لا - في  
- اسلاف - و - حيزه - و -  
- في علم - عن - معبره - و -  
- حيزه - ان - ان - علم - و -  
- و - حيزه - و - ان - ان -  
- ان - ان - حيزه - و -  
- عن و - (١٦)

عن - ان معبره بعد - ان - و -

(١٥) لاحظ ان ان - حيزه - و -  
( الاشعري مقالات الاسلاميات ص ٤٥٧ ) تكون بعد ان -  
انها ريدنا وهذا هو اتجاه معتزلة بغداد -  
(١٦) المظني : كتاب التبيين ص ٢٧ .







و رساله واحد . پس ، البته خبری در وجودی قی قیله می شو  
میخورد و قی قیله می رسد و لا فساد (١٧) .

و خدا میگوید : و الله من جسد سید سرور منی جسد من  
سوف مرده و مورد است . سید . که به توضیح عوالم شرفه آمده  
من من بعد قلب سید . و جسد سید . سرور من . سید  
سود علی سید . و جسد . و لا جسد (مان و سید)  
علی هذا الجسد . - لا يكون خروج لا مع مدد .  
منی جسد . که می شود فی حده ابد . و کی من هو الامه  
و هو (١٨) که در الامه جسد سید . در من من قوم مدده  
فی من و الامه ابد جسد سید . و جسد علی سرور  
سید و ابد ابد من جسد و جسد (١٩) جسد مدد سید  
لا جسد . که در الامه جسد . لا جسد سید جسد (٢٠) من  
و سوف مرده سید . که در جسد سید . و جسد مدد  
و کی علی جسد و جسد مدده . و جسد علی ابد . و جسد  
سید سید . که من و جسد سید . من کی علی مدد  
و جسد الامه جسد علی خود . و جسد سید . و جسد

١٧. الامیری مدلات الاسلام من ٤٦٦ .

١٨. منی سید و منی استعفه .

١٩. منی علی امیر به اسم . و علی جسد . و جسد مدد .

٢٠. بلا جسد ان لای من جسد . و جسد مدد . و جسد مدد .

و ابواب ( منی من ١٩٨ الی ٢٢٣ هـ ) اعطوا الاعتزال رسمیا .  
و جسد جسد منی امیر .

منكبه فانه الثورات خلا اساسه العدل واعود<sup>(٢١)</sup> وقوة وحده  
لا كفى لانه لا يمكن ان يكون ان كل من ساد ثوره أو محركه هو  
حق على حق لان انصر حقه أو ينصى آخر من الحق دوم مع  
المعروف . ولذلك نصب امثاله شرط القسوة شرط العدل حتى  
يكون الثور شرعيه .

وبعد قلب اسئله يجب اذاع الناس بتطبيق مبادئ جوهرية  
هم ولا : الموحدة ومع : عند امره . كل شيء من الله  
والمحدودات وعلى كل التصرف على معنى ورده حسب الى ادان  
على ان العدل والعدده والا اة هي من ادان وسب مقاد مصرية  
فهي . ثم يبي : انه تعالى في : ان الثور والثور بان كلامه محدث  
من بدم . واعطيه الله هي امر ومع : ان الاسان ورر على  
اعداله : حسب عليها ، لانهم يتوكلون ان عقل الاسان الشيع في  
مكده . يعرف الخير والشر وانه حر في اعينه ، فالشر ليس به  
كما وان الخير منه بعد . بدت فهو محسب على اعينه . قد  
اذيع الناس بذلك كبر على هدى والا فهم على ضلال ووحب  
حشد مقادهم .

فكان سببه امثاله نحو الناس سببه سلمه ، في بدء امره  
يرتكز على اذاع امره : عقل وعلى سر الاصلين الجوهرين  
مذهبهم وهما : الموحدة . و : العدل . كما اوجرتهما : ان امثاله  
تقول ان خارج هذين المذهبين الاصلين لا توجد حقيقة بل لا يوجد

(٢١) من أهم الشروط التي تضعها القدس يوما الاكوسى لشرعية

المورة : عدا شرط القائل بانها يجب ان يكون نسب عادل .

الاحلال . ثم يجب على من أدرك حقيقته ان يشرها ويقنع الغير بها .  
 بعض هذا ، قد يقع وحسب مقابلة . ان هذه البيعة الاحيرة تدور  
 - ماله ما يقوله المعرفة من ان عقل الانسان مني صحيح امك معرفة  
 الخلق الالهية وهي : وجود الله . و . ان الانسان محاسب على  
 اعماله . . . . . في كل الامر كذلك فقد لا يرى اسس حتى يصح  
 عقولهم فيقبلون بواسطتها الى معرفة هذه الحقائق .

### ٥ . العقل والشرية :

بحسب منه الخلقه وحده مسأله لا يمكن  
 عنها شبهة وهي معرفة شرعية فلا بد من وجود شرعية مرسدة  
 به الاله في اعتد . ويكون اسس كل ما ينسب من قوانين شرعية .  
 والشرعية هي شرعية وهي - سور الاسلام . وان هذا السريل موجه  
 الى سائر عقول وعمل . . . . . يسعى منحه الله ايضا للانسان ليسترشده  
 به في حده . . . . . العقل والسريل مصدرهما واحد ولا يجوز لهذا  
 المصدر ان يوجد : . . . . . من الانسان اعتباره عنه . . . . . بدت قدس  
 المقولة العقل وفاتت ان الاسس عدم يكمل عقله بدرء الحقائق  
 لاسسه وهي معرفة الله ومعرفة الخير والشر (٢٢) هذا من جهة ومن  
 جهة اخرى لا يذكرون السريل ولكنهم يقولون انه لا يجوز ان يأتي  
 سريل في أي حال من الاحوال محاسب للعقل لانه من الله - ملك  
 العقل ايضا . . . . . وان كان العقل اسبق في الاسباب من السريل فهو  
 ولا كذا ولا ي . . . . . يهدي به الانسان في حياته . . . . . فاداء أي احلاف



بعضہ خلا غلب وہی مسہ حتی آخر \* وہنہہ من مسہ  
 مسہ معروف ہنہہ و ہنہہ ۱۰ - اعلی لا نسل حلال  
 دین ایدہ \*

لا معرفة آب و می و آب است لایه علی ساس و صید و هو  
حقن صاحب و ان واحد فصلا ان لایه و ر حتی توانسته  
ان و نه ا و ر طاعت فی درین ، و کن من هم مددا حفر  
و ر ، فیه و افسانه . لایه صفت و گنایا ها شد  
و هو د لایه کن هم و ر عه عن حقون عمده انس بعدا  
کن بعد عن همده اندری . مثله اربعه ای دری به  
معیاری . و معارف الایه ای احاطه بعد و یوحید . و لایه  
و عکای نه نه . لایه ان معرفه آب مخلصه حسنه امه  
ای . و نه همده . آب و می من : نه سوی خبر لایه ، و کنها  
نه . و کنها ان هن عنصرها من لی نه نه نه و فی فای  
احد و کن واحد کنها ان نه و و صاحب من . فعل مصلهم .  
هدا . واحد الارج غلظ : کنه فی عود نه نه سحرل هم  
هدا الجهود اعنی احصیه نه نه نه فی سبل الواحد و بعد  
نعمه و سبب ای جنس فکر . امه واحد و مسعود فی غلظ نه .

## خاتمة الكتاب

هذا الكتاب من تأليف المؤلف المرحوم  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ

والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ

والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ  
والذي قد توفي في سنة ١٢٨٥ هـ







## المراجع

- قد كور في آخر الأجل (ص ٢٢٢ - ٢٣٥) ، عبد تراجيع عروسه  
 و آخر حنة ، على تراجيع على مسبق بها في كلا آخر في ، و تكفي هب  
 ذكر نفس تراجيع الأخرى في ، هب في هذا ذكر ، قد رجعا  
 في انت في حربي من هذا الخط ، على
- ١ - اء الفس مصول استيفي و موصي ٥ ٨ ع نصر الكلام  
 مخطوط رقم ١٥١٥ ( مخطوط ) في مكتبة السوربة و المكتبة  
 (عنه ، القاهرة )
  - ٢ - التبرير الخلف
  - ٣ - ان مصري مخطوط الآن
  - ٤ - ن اسكي مخطوط اساقفة
  - ٥ - مخطوط ب. ح. مخطوط
  - ٦ - مخطوط مخطوط
  - ٧ - مخطوط الكور ، مخطوط ما بعد المخطوط - المخطوط المخطوط  
 كتاب النفس
  - ٨ - مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط
  - ٩ - مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط
  - ١٠ - مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط
  - ١١ - مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط
  - ١٢ - مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط
  - ١٣ - مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط
  - ١٤ - مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط مخطوط

# فهرس

صفحة

٢

كلمة لاسم...

٧

مقدمة

٩

الكتاب الاول - الانسان

١١

المعرفة الحسية

١ - حواس حسية ٢ - حواس عقلية ٣ - حواس  
٤ - حواس ٥ - حواس ٦ - حواس ٧ - حواس  
٨ - حواس ٩ - حواس ١٠ - حواس ١١ - حواس  
١٢ - حواس ١٣ - حواس ١٤ - حواس ١٥ - حواس  
١٦ - حواس ١٧ - حواس ١٨ - حواس ١٩ - حواس  
٢٠ - حواس ٢١ - حواس ٢٢ - حواس ٢٣ - حواس

٢٤

المعرفة العقلية او النظرية

١ - معرفة عقلية ٢ - معرفة عقلية ٣ - معرفة عقلية  
٤ - معرفة عقلية ٥ - معرفة عقلية ٦ - معرفة عقلية  
٧ - معرفة عقلية ٨ - معرفة عقلية ٩ - معرفة عقلية  
١٠ - معرفة عقلية ١١ - معرفة عقلية ١٢ - معرفة عقلية  
١٣ - معرفة عقلية ١٤ - معرفة عقلية ١٥ - معرفة عقلية  
١٦ - معرفة عقلية ١٧ - معرفة عقلية ١٨ - معرفة عقلية  
١٩ - معرفة عقلية ٢٠ - معرفة عقلية ٢١ - معرفة عقلية  
٢٢ - معرفة عقلية ٢٣ - معرفة عقلية ٢٤ - معرفة عقلية





Handwritten text in a cursive script, possibly a signature or a title, located in the upper center of the page.

A small, stylized mark or signature, possibly a monogram, located below the main handwritten text.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0023624590

DUE DATE

SEP 30 1991

SEP 29 1991

FEB 15 1992

FEB 13 1992

MAY 29 1992

201-6503

Printed  
in USA



BP  
195  
.M6  
N3

02751340

BP 195  
.M6 N3

1967

COLUMBIA LIBRAIRIES OPPOSITE



CU55322719

BP195.M6 N3

Falsafat al-Mutazila